WERNER JAEGER

Paideia: los ideales de la cultura griega

ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO PRIMERO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO

Traducción de JOAQUÍN XIRAL
Decimoquinta reimpresión, 2001
Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*

Indice

PRÓLOGO -- 4

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA -- 6

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL -- 7

INTRODUCCIÓN-- 9

POSICIÓN DE LOS GRIEGOS EN LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN HUMANA----------- 10

LIBRO PRIMERO: LA PRIMERA GRECIA -- 22

I. NOBLEZA Y "ARETE" -- 22

II. CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NOBLEZA HOMÉRICA----------------------------- 32

III. HOMERO EL EDUCADOR -- 48

IV. HESIODO Y LA VIDA CAMPESINA -- 65

V. LA EDUCACIÓN DEL ESTADO EN ESPARTA--- 80

- EL IDEAL ESPARTANO DEL SIGLO IV Y LA TRADICIÓN-----------------------------------81
- LLAMAMIENTO DE TIRTEO A LA "ARETÉ"---87

VI. EL ESTADO JURÍDICO Y SU IDEAL CIUDADANO ------------------------------------ 97

VII. LA AUTOEDUCACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA POESÍA JÓNICO-EÓLICA ---- 110

VIII. SOLÓN: PRINCIPIO DE LA FORMACIÓN POLÍTICA DE ATENAS --------------- 128

IX. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS ----- 140

X. LUCHA Y TRANSFORMACIÓN DE LA NOBLEZA -- 168

- LA TRADICIÓN DEL LIBRO DE TEOGNIS--- 169
- LA CODIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN PEDAGÓGICA ARISTOCRÁTICA------------- 174
- LA FE ARISTOCRÁTICA DE PÍNDARO--- 182

XI. LA POLÍTICA DE CULTURA DE LOS TIRANOS -- 196

NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, tanto de páginas, como de pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.

PRÓLOGO

(VII) *Doy a la publicidad una obra de investigación histórica relativa a un asunto no explorado hasta hoy:* paideia, *la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en su totalidad. Aunque se ha tratado con frecuencia de describir el desarrollo del estado y de la sociedad, y la literatura, la religión y la filosofía de los griegos, nadie ha intentado, hasta hoy, exponer la acción recíproca entre el proceso histórico mediante el cual se ha llegado a la formación del hombre griego y el proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a la construcción de su ideal de humanidad. Sin embargo, no me he consagrado a esta tarea simplemente porque no haya hallado hasta ahora cultivadores, sino porque he creído ver que de la solución de este profundo problema histórico y espiritual, dependía la inteligencia de aquella peculiar creación educadora de la cual irradia la acción imperecedera de lo griego sobre todos los siglos.*

Los dos primeros libros comprenden la fundación, crecimiento y crisis de la cultura griega en los tiempos del hombre heroico y político, es decir, durante el periodo primitivo y clásico. Terminan con la ruina del imperio ático. El tercero tratará de la restauración espiritual del siglo de Platón, de su lucha para llegar al dominio del estado y de la educación y de la transformación de la cultura griega en un imperio universal.

Esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria. Me ha sido con frecuencia difícil mantener el equilibrio entre el afán de llegar a una amplia visión histórica del conjunto y la necesidad imprescindible de una reelaboración profunda del complejo material de cada una de las secciones de este libro, mediante una investigación minuciosa y exacta. La consideración de la Antigüedad desde el punto de vista de esta obra pone de relieve una serie de nuevos problemas que se han hallado en el centro de mis enseñanzas y de mis investigaciones durante los diez últimos años. He renunciado, empero, a la publicación de todos y cada uno de sus resultados en forma de volúmenes particulares, porque hubieran aumentado su tamaño de una manera informe. En lo esencial, el fundamento de mis puntos de vista

se desprenderá de la exposición misma, puesto que surge inmediatamente de la interpretación de los textos originales y pone a los hechos en una conexión tal que éstos se explican por sí mismos. Notas al pie del texto dan cuenta de los pasajes citados de los autores antiguos, así como de lo más importante de la bibliografía moderna, especialmente de aquello que concierne (VIII) *a los problemas de la historia de la cultura y de la educación. Raramente era posible dar en forma de observaciones marginales lo que requería una fundamentación más amplia. He publicado una parte de ello en investigaciones particulares a las cuales me refiero aquí brevemente. El resto será objeto de nuevas publicaciones. Las monografías y el libro forman un todo y se sostienen mutuamente.*

En la introducción he tratado de esbozar, mediante una consideración más general de lo típico, la posición de la paideia *griega en la historia. He puesto de relieve, también, lo que resulta de nuestro conocimiento de las formas griegas de educación humana en lo que concierne a nuestra relación con el humanismo de los primeros tiempos. Este problema es más candente y más discutido que nunca. Su solución no puede naturalmente resultar de una investigación histórica como la nuestra, puesto que no se trata en ella de los griegos, sino de nosotros mismos. Pero el conocimiento esencial de la educación griega constituye un fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual. Esta convicción ha sido el origen de mi interés científico por el problema y, por consiguiente, de este libro.*

Berlín-Westend, octubre, 1933.
WERNER JAEGER

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

(IX) *El hecho de que al cabo de año y medio haya sido necesaria una segunda edición de los dos primeros libros de* Paideia *es para, mí un signo alentador de que la obra ha conquistado rápidamente amigos. La brevedad del tiempo transcurrido desde la primera aparición no permite introducir grandes modificaciones en el texto. Sin embargo, ello me ha dado la oportunidad de corregir algunos errores.*

Por lo demás, resulta de la naturaleza de este libro el hecho de que las discusiones que ha provocado sean, en buena parte, el reflejo de una interpretación definida de la historia sobre el espejo de diferentes concepciones del mundo. Así se ha iniciado una discusión sobre el fin y los métodos del conocimiento histórico en la cual no puedo entrar aquí. La fundamentación teórica rigurosa de mi actitud y de mi método requeriría una obra aparte.

Prefiero que halle su confirmación en los hechos mismos que me han conducido a adoptarlos. Apenas es necesario decir que el aspecto de la historia que este libro ofrece no reemplaza ni pretende reemplazar a la historia en el sentido tradicional, es decir, a la historia de los acontecimientos. Pero no es menos necesario y justificado considerar la historia del ser del hombre tal como resulta de su acuñación en las obras creadoras del espíritu. Aparte el hecho de que varios siglos de la historia griega nos han sido trasmitidos exclusivamente en esta forma —así todo el helenismo arcaico—, aun en los tiempos que nos son conocidos mediante otros testimonios, sigue siendo éste el acceso más directo a la vida íntima del pasado. Por esta razón, el objeto de este libro es la exposición de la paideia *de los griegos y, al mismo tiempo, de los griegos considerados como* paideia.

Berlín, julio, 1935.
WERNER JAEGER

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL

(X) *Es para mí motivo de la mayor satisfacción que el Fondo de Cultura Económica saque a la luz la edición en español de mi obra* Paideia, *sólo un año después de asumir la responsabilidad de emprender una labor tan ardua. Una traducción española que ponga el libro más al alcance del gran sector hispanoamericano del mundo parece muy deseable, pues ya ha tenido ediciones alemana, italiana, inglesa y norteamericana. Una vez que el editor se decidió a correr el riesgo de la empresa, me sentí obligado a cooperar con él para llevarla a feliz término con el fin de ofrecer al lector una edición nítida que le diera un texto todo lo fiel que fuera posible al significado auténtico del original. El traductor, profesor Joaquín Xirau, antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y hoy miembro de El Colegio de México, es hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas (la más reciente es su libro* La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, *Buenos Aires, 1942). He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizado las ideas de mi libro, y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo. He leído cuidadosamente por mí mismo cada página de las pruebas de imprenta, y no sólo pude contribuir de vez en cuando a la interpretación correcta del original, sino que también he mejorado una serie de pasajes del texto de la segunda edición alemana que sirvió de base para la traducción.*

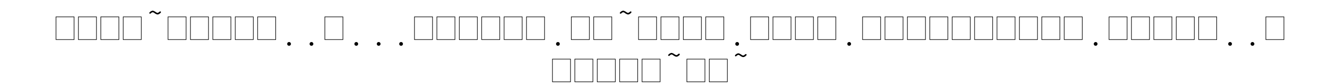
Este libro se escribió durante el periodo de paz que siguió a la primera Guerra Mundial. Ya no existe el "mundo" que pretendía ayudar a reconstruir. Pero la Acrópolis del espíritu griego se alza como un símbolo de fe sobre el valle de muerte y destrucción que por segunda vez en la misma generación atraviesa la humanidad doliente. En este libro esa fe de un humanista se ha convertido en contemplación histórica. Observa el gradual desarrollo del ideal cultural griego, que es la raíz de todo humanismo. Ni que decir tiene que para quien elige este método de abordar el tema ya ha pasado la época en que los humanistas de la vieja escuela acostumbraban elegir de entre la multitud de la antigua literatura unos cuantos autores favoritos y los identificaban ingenuamente con sus ideales. En este libro se ha estudiado con el mismo detenimiento y espíritu de objetividad histórica cada uno de los fenómenos que han determinado el desarrollo de la paideia *griega. Como consecuencia, no he adoptado para esta morfología cultural un punto de vista dogmático. La realidad es que la filosofía comprensiva de la* paideia *en Platón constituye el climax natural e incuestionable del proceso histórico de que se ocupa esta obra.* (XI) *Por consiguiente, en estos libros he hecho hincapié en aquellos aspectos de la civilización griega primitiva que tienen importancia primordial para la comprensión del estudio final de los problemas de cultura y educación durante el*

siglo platónico. Pero, desde luego, he procurado, antes que nada, hacer justicia a todos los autores y periodos en lo que valen por sí mismos. En consecuencia, el libro se puede leer como una historia del espíritu griego en su fase primitiva y clásica, y como una introducción al estudio de la filosofía de Platón, que constituirá el tema central de un próximo volumen.

Harvard University, julio, 1942.
WERNER JAEGER

INTRODUCCIÓN

(2) Paideia, *la palabra que sirve de título a esta obra, no es simplemente un nombre simbólico, sino la única designación exacta del tema histórico estudiado en ella. Este tema es, en realidad, difícil de definir; como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de* filosofía *o* cultura), se *resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta. Su contenido y su significado sólo se revelan plenamente ante nosotros cuando leemos su historia y seguimos sus esfuerzos por llegar a plasmarse en la realidad. Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como* civilización, cultura, tradición, literatura *o* educación. *Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por* paideia. *Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez. Sin embargo, la verdadera esencia del estudio y de las actividades del estudioso se basa en la unidad originaria de todos estos aspectos —unidad expresada por la palabra griega— y no en la diversidad subrayada y completada por los giros modernos. Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es la expresión real de toda cultura superior. Así es como debemos interpretar la definición del hombre culto que encontramos en Frínico (s. v.* φιλόλογος, ρ. *483 Rutherford):*



Nota de la versión digital: si ud. no puede ver correctamente el texto griego inmediato superior, es porque no ha instalado la fuente SPIonic.

POSICIÓN DE LOS GRIEGOS EN LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN HUMANA

(3) TODO PUEBLO QUE alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual. Con el cambio de las cosas cambian los individuos. El tipo permanece idéntico. Animales y hombres, en su calidad de criaturas físicas, afirman su especie mediante la procreación natural. El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón. Mediante ellas adquiere su desarrollo un determinado juego libre, del cual carecen el resto de los seres vivos, si prescindimos de la hipótesis de cambios prehistóricos de las especies y nos atenemos al mundo de la experiencia dada. Incluso la naturaleza corporal del hombre y sus cualidades pueden cambiar mediante una educación consciente y elevar sus capacidades a un rango superior. Pero el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana. La naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la trasmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación. En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin.

De ahí se siguen algunas conclusiones generales. En primer lugar, la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad. El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales y es, en el hombre, el zw|~on politiko/n, en una medida muy superior que en los animales, fuente de toda acción y de toda conducta. En parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una (4) clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado.

La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los

valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. De la disolución y la destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora. Esto ocurre cuando la tradición es violentamente destruida o sufre una íntima decadencia. Sin embargo, la estabilidad no es signo seguro de salud. Reina también en los estados de rigidez senil, en los días postreros de una cultura; así, por ejemplo, en la China confuciana prerrevolucionaria, en los últimos tiempos de la Antigüedad, en los últimos tiempos del judaismo, en ciertos periodos de la historia de las iglesias, del arte y de las escuelas científicas. Monstruosa es la impresión que produce la rigidez casi intemporal de la historia del antiguo Egipto a través de milenios. Pero entre los romanos la estabilidad de las relaciones sociales y políticas fue considerada también como el valor más alto y se concedió tan sólo una justificación limitada a los deseos e ideales innovadores.

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un "progreso" fundamental, un nuevo "estadio" en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos.

La investigación moderna, en el último siglo, ha ensanchado enormemente el horizonte de la historia. La *oicumene* de los "clásicos" griegos y romanos, que durante dos mil años ha coincidido con los límites del mundo, ha sido traspasada en todos los sentidos del espacio y han sido abiertos ante nuestra mirada mundos espirituales antes insospechados. Sin embargo, reconocemos hoy con la mayor claridad que esta ampliación de nuestro campo visual en nada ha cambiado el hecho de que nuestra historia —en su más profunda unidad—, en tanto que sale de los límites de un pueblo particular y nos inscribe como miembros en un amplio círculo de pueblos, "comienza" con la aparición de los griegos. Por esta razón he denominado a este grupo de pueblos helenocéntrico.[1] "Comienzo" no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también a)rxh~, origen o fuente espiritual, (5) al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación. Éste es el motivo por el cual, en el curso de nuestra historia, volvemos constantemente a Grecia. Este retorno a Grecia, esta espontánea renovación de su influencia, no significa que le hayamos conferido, por su grandeza espiritual, una autoridad inmutable, rígida e independiente de nuestro destino.

El fundamento de nuestro retorno se halla en nuestras propias necesidades vitales, por muy distintas que éstas sean a través de la historia. Claro es que para nosotros y para cada uno de los pueblos de este círculo, aparecen Grecia y Roma como algo originalmente extraño. Esta separación se funda, en parte, en la sangre y en el sentimiento; en parte, en la estructura del espíritu y de las instituciones; en parte, en

[1] 1 Ver mi ensayo introductorio en la colección *Altertum und Gegenwart,* 2a. ed. (Leipzig, 1920), p. 11.

la diferencia de la respectiva situación histórica. Pero media una diferencia gigantesca entre esta separación y la que experimentamos ante los pueblos orientales, distintos de nosotros, por la raza y por el espíritu. Y es, sin duda alguna, un error y una falta de perspectiva histórica separar, como lo hacen algunos escritores, a los pueblos occidentales de la Antigüedad clásica mediante una barrera comparable a aquella que los separa de China, de la India o de Egipto.

No se trata sólo del sentimiento de un parentesco racial, por muy importante que este factor sea para la íntima inteligencia de otro pueblo. Cuando decimos que nuestra historia comienza en Grecia, es preciso que alcancemos clara conciencia del sentido en que en este caso empleamos la palabra "historia". Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto. Con aguda percepción de la morfología de la vida humana, en todas sus formas, nos acercamos también hoy a los pueblos más remotos y tratamos de penetrar en su propio espíritu. Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en esta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva. Esta comunidad existe entre la totalidad de los pueblos occidentales y entre éstos y la Antigüedad clásica. Si consideramos la historia en este sentido profundo, en el sentido de una comunidad radical, no podemos considerar el planeta entero como su escenario y, por mucho que ensanchemos nuestros horizontes geográficos, los límites de "nuestra" historia no podrán traspasar nunca la antigüedad de aquellos que hace algunos milenios trazaron nuestro destino. No es posible decir hasta cuándo, en el futuro, continuará (6) la humanidad creciendo en la unidad de sentido que aquel destino le prescribe, ni importa para nuestro objeto.

No es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación humana. El objeto de este libro entero es exponer la formación del hombre griego, la *paideia,* en su carácter peculiar y en su desarrollo histórico. No se trata de un conjunto de ideas abstractas, sino de la historia misma de Grecia en la realidad concreta de su destino vital. Pero esa historia vivida hubiera desaparecido hace largo tiempo si el hombre griego no la hubiera creado en su forma permanente. La creó como expresión de una voluntad altísima mediante la cual esculpió su destino. En los primitivos estadios de su desarrollo no tuvo idea clara de esa voluntad. Pero, a medida que avanzó en su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: la formación de un alto tipo de hombre. Para él la idea de la educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. El conocimiento de sí mismos, la clara inteligencia de lo griego, se hallaba en la cima de su desarrollo. No hay razón alguna

para pensar que pudiéramos entenderlos mejor mediante algún género de consideración psicológica, histórica o social. Incluso los majestuosos monumentos de la Grecia arcaica son a esta luz totalmente inteligibles, puesto que fueron creados con el mismo espíritu. Y en forma de *paideia,* de "cultura", consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la Antigüedad de los cuales fueron herederos. Augusto concibió la misión del Imperio romano en función de la idea de la cultura griega. Sin la idea griega de la cultura no hubiera existido la "Antigüedad" como unidad histórica ni "el mundo de la cultura" occidental.

Hoy estamos acostumbrados a usar la palabra cultura, no en el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia, sino en una acepción mucho más trivial que la extiende a todos los pueblos de la tierra, incluso los primitivos. Así, entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo.[2] La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, un ideal consciente. Con este vago sentimiento analógico nos es permitido hablar de una cultura china, india, babilonia, judía o egipcia, a pesar de que ninguno de aquellos pueblos tenga una palabra o un concepto que la designe de un modo consciente. Claro es que todo pueblo altamente organizado tiene una organización educadora. Pero "la Ley y los Profetas" de los israelitas, el sistema confuciano de los (7) chinos, el "dharma" de los indios, son, en su esencia y en su estructura espiritual, algo fundamentalmente distinto del ideal griego de la formación humana. La costumbre de hablar de una multiplicidad de culturas prehelénicas tiene, en último término, su origen en el afán igualador del positivismo, que trata las cosas ajenas mediante conceptos de estirpe europea, sin tener en cuenta que el solo hecho de someter los mundos ajenos a un sistema de conceptos que les es esencialmente inadecuado es ya una falsificación histórica. En ella tiene su raíz el círculo vicioso en que se debate el pensamiento histórico en casi su totalidad. No es posible evitarlo de un modo completo porque no podemos salir fuera de nuestra propia piel. Pero es preciso, por lo menos, hacerlo en el problema fundamental de la división de la historia, empezando por la distinción cardinal entre el mundo prehelénico y el que empieza con los griegos, en el cual por primera vez se establece, de una manera consciente, un ideal de cultura como principio formativo.

No hemos ganado acaso mucho diciendo que los griegos fueron los creadores de la idea de cultura en unos tiempos cansados de cultura, en que puede considerarse esta paternidad como una carga. Pero lo que llamamos hoy cultura es sólo un producto avellanado, una última metamorfosis del concepto griego originario. No es para los griegos la *paideia* un "aspecto externo de la vida", kataskeuh\ tou~ bi/ou, inabarcable, fluyente y anárquico. Tanto más conveniente parece ser iluminar su verdadera forma para asegurarnos de su auténtico sentido y de su valor originario. El conocimiento del fenómeno originario presupone una estructura espiritual análoga a

[2] 2 Para lo que sigue, ver mi trabajo: *Platos Stellung im Aufbau der Griechischen Bildung* (Berlín, 1928), especialmente la primera parte: *Kulturidee und Gnechentum,* pp. 7 ss. *(Die Antike,* vol. 4, p. 1).

la de los griegos, una actitud parecida a la que adopta Goethe en la consideración de la naturaleza —aunque probablemente sin vincularse a una tradición histórica directa. Precisamente, en un momento histórico en que por razón misma de su carácter postrimero, la vida humana se ha recluido en la rigidez de su costra, en que el complicado mecanismo de la cultura deviene hostil a las cualidades heroicas del hombre, es preciso, por una necesidad histórica profunda, volver la mirada anhelante a las fuentes de donde brota el impulso creador de nuestro pueblo, penetrar en las capas profundas del ser histórico en que el espíritu del pueblo griego, estrechamente vinculado al nuestro, dio forma a la vida palpitante que se conserva hasta nuestros días y eternizó el instante creador de su irrupción. El mundo griego no es sólo el espejo que refleja el mundo moderno en su dimensión cultural e histórica o un símbolo de su autoconciencia racional. El misterio y la maravilla de lo originario rodea a la primera creación de alicientes y estímulos eternamente renovados. Cuanto mayor es el peligro de que aun la más alta posesión se degrade por el uso diario, con mayor fuerza resalta el profundo valor de las fuerzas conscientes del espíritu que se destacaron de la oscuridad del pecho humano y estructuraron, (8) con el frescor matinal y el genio creador de los pueblos jóvenes, las formas más altas de la cultura.

Como hemos dicho, la importancia universal de los griegos, como educadores, deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Si consideramos el pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos parecen fundirse en una unidad con el mundo europeo de los tiempos modernos. Hasta tal punto que no es difícil interpretarlo en el sentido de la libertad del individualismo moderno. En verdad no puede haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente prehelénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales. Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre toda la medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña a nosotros, y la opresión de la masa de los hombres, sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?

Históricamente no es posible discutir que desde el momento en que los griegos situaron el problema de la individualidad en lo más alto de su desenvolvimiento filosófico comenzó la historia de la personalidad europea. Roma y el cristianismo actuaron sobre ella. Y de la intersección de estos factores surgió el fenómeno del yo individualizado. Pero no podemos entender, de un modo fundamental y preciso, la posición del espíritu griego en la historia de la educación y de la cultura desde el punto de vista moderno. Mejor es partir de la constitución racial del espíritu griego.

La espontánea vivacidad, ágil movilidad e íntima libertad, que parecen haber sido la condición para el rápido desenvolvimiento de aquel pueblo en una riqueza inagotable de formas que nos sorprende y nos admira al contacto con todo escritor griego desde los tiempos primitivos hasta los más modernos, no tienen su raíz en el cultivo de la subjetividad, como en los tiempos modernos, sino que pertenecen a su naturaleza. Y cuando alcanza conciencia de sí mismo, llega por el camino del espíritu al descubrimiento de leyes y normas objetivas cuyo conocimiento otorga al pensamiento y a la acción una seguridad antes desconocida. Desde el punto de vista oriental no es posible comprender cómo los artistas griegos llegaron a representar el cuerpo humano, libre y desligado, fundándose no en la imitación de actitudes y movimientos (9) individuales escogidos al azar, sino mediante la intuición de las leyes que gobiernan la estructura, el equilibrio y el movimiento del cuerpo. Del mismo modo, la libertad sofrenada sin esfuerzo, que caracteriza al espíritu griego y es desconocida de los pueblos anteriores, descansa en la clara conciencia de una legalidad inmanente a las cosas. Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa "naturaleza". El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido. Denominamos a esta concepción orgánica, porque en ella las partes son consideradas como miembros de un todo. La tendencia del espíritu griego hacia la clara aprehensión de las leyes de la realidad, que se manifiesta en todas las esferas de la vida —en el pensamiento, en el lenguaje, en la acción y en todas las formas del arte— tiene su fundamento en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original y orgánica.

El estilo y la visión artística de los griegos aparecen en primer lugar como un talento estético. Descansan en un instinto y en un simple acto de visión, no en la deliberada transferencia de una idea al reino de la creación artística. La idealización del arte aparece más tarde, en el periodo clásico. Claro es que con la acentuación de esta disposición natural y de la inconsciencia de esta intuición, no queda explicado por qué ocurren los mismos fenómenos en la literatura, cuyas creaciones no dependen ya de la visión de los ojos, sino de la acción recíproca del sentido del lenguaje y de las emociones del alma. Aun en la oratoria de los griegos hallamos los mismos principios formales que en la escultura o la arquitectura. Hablamos del carácter plástico o arquitectónico de un poema o de una obra en prosa. Cuando hablamos así, no nos referimos a valores formales imitados de las artes plásticas, sino a normas análogas del lenguaje humano y de su estructura. Empleamos tan sólo estas metáforas porque la articulación de los valores de las artes plásticas es más intuitiva y más rápidamente aprehendida. Las formas literarias de los griegos, con su múltiple variedad y elaborada estructura, surgen orgánicamente de las formas naturales e ingenuas mediante las cuales el hombre expresa su vida y se elevan a la esfera ideal del arte y del estilo. También en el arte oratoria, su aptitud para dar forma a un plan

complejo y articulado lúcidamente, procede simplemente del natural y maduro sentido de las leyes que gobiernan el sentimiento, el pensamiento y el lenguaje, el cual lleva finalmente a la creación abstracta y técnica de la lógica, la gramática y la retórica. En este respecto hemos aprendido mucho de los griegos. Hemos aprendido las formas férreas, válidas todavía para la oratoria, el pensamiento y el estilo.

(10) Esto se aplica también a la creación más maravillosa del espíritu griego, el más elocuente testimonio de su estructura única: la filosofía. En ella se despliega de la manera más evidente la fuerza que se halla en la raíz del pensamiento y el arte griegos, la clara percepción del orden permanente que se halla en el fondo de todos los acaecimientos y cambios de la naturaleza y de la vida humanas. Todo pueblo ha producido su código legal. Pero los griegos buscaron la "ley" que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre. El pueblo griego es el pueblo filosófico por excelencia. La "teoría" de la filosofía griega se halla profundamente conectada con su arte y su poesía. No contiene sólo el elemento racional, en el cual pensamos en primer término, sino también, como lo dice la etimología de la palabra, un elemento intuitivo, que aprehende el objeto como un todo, en su "idea", es decir, como una forma vista. Aunque no desconozcamos el peligro de la generalización y de la interpretación de lo primitivo por lo posterior, no podemos evitar la convicción de que la idea platónica, que constituye un producto único y específico del pensamiento griego, nos ofrece la clave para interpretar la mentalidad griega en otras muchas esferas. La conexión de las ideas platónicas con la tendencia dominante del arte griego hacia la forma, ha sido puesta de relieve desde la Antigüedad.[3] Pero es también válida para la oratoria y para la esencia del espíritu griego en general. Incluso las concepciones cosmogónicas de los más antiguos filósofos de la naturaleza, se hallan gobernadas por una intuición de este género, en oposición a la física de nuestros tiempos regida por el experimento y el cálculo. No es una simple suma de observaciones particulares y de abstracciones metódicas, sino algo que va más allá, una interpretación de los hechos particulares a partir de una imagen, que les otorga una posición y un sentido como partes de un todo. La matemática y la música griegas, en la medida en que nos son conocidas, se distinguen también de las de los pueblos anteriores por esta forma ideal.

La posición específica del helenismo en la historia de la educación humana depende de la misma peculiaridad de su íntima organización, de la aspiración a la forma que domina no sólo las empresas artísticas, sino también todas las cosas de la vida y, además, de su sentido filosófico de lo universal, de su percepción de las leyes profundas que gobiernan la naturaleza humana y de las cuales derivan las normas que rigen la conducta individual y la estructura de la sociedad. Lo universal, el *logos,* es, según la profunda intuición de Heráclito, lo común a la esencia del espíritu, como la ley lo es para la ciudad. En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de (11) adquirir la más alta

[3] 3 La fuente clásica al respecto, CICERÓN, *Or.,* 7-10, a su vez basado en fuentes griegas.

importancia.[4] Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. "Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu", tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora.[5] La palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, "idea" o "tipo" normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. Y el hecho de que los griegos sintieran esta tarea como algo grande y difícil y se consagraran a ella con un ímpetu sin igual, no se explica ni por su visión artística ni por su espíritu "teórico". Ya desde las primeras huellas que tenemos de ellos, hallamos al hombre en el centro de su pensamiento. La forma humana de sus dioses, el predominio evidente del problema de la forma humana en su escultura y aun en su pintura, el consecuente movimiento de la filosofía desde el problema del cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles; su poesía, cuyo tema inagotable desde Homero hasta los últimos siglos es el hombre y su duro destino en el sentido pleno de la palabra, y, finalmente, el estado griego, cuya esencia sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de la formación del hombre y de su vida toda: todos son rayos de una única y misma luz. Son expresiones de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico.*

Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el (12) "humanismo", para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas.* Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser.[6] Tal es

[4] 4 Ver, del autor, *Antike und Humanismus* (Leipzig, 1925), p. 13.

[5] 5 πλάττειν. PLATÓN, *Rep.,* 377 B, Leyes, 671 E.

[6] 6 Cf. AULO GELIO, *Noct. Att., XIII*, 17.

la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más. segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra.

Este ideal del hombre, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío, independiente del espacio y del tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos. Recoge y acepta todos los cambios de su destino y todas las etapas de su desarrollo histórico. Desconoció este hecho el humanismo y el clasicismo de anteriores tiempos al hablar de la "humanidad", de la "cultura", del "espíritu" de los griegos o de los antiguos como expresión de una humanidad intemporal y absoluta. El pueblo griego trasmitió, sin duda, a la posteridad una riqueza de conocimientos imperecederos en forma imperecedera. Pero sería un error fatal ver en la voluntad de forma de los griegos una norma rígida y definitiva. La geometría euclidiana y la lógica aristotélica son, sin duda, fundamentos permanentes del espíritu humano, válidos también para nuestros días, y no es posible prescindir de ellos. Pero incluso estas formas universalmente válidas, independientes del contenido concreto de la vida histórica, son, si las consideramos con nuestra mirada impregnada de sentido histórico, completamente griegas y no excluyen la coexistencia de otras formas de intuición y de pensamiento lógico y matemático. Con mucha mayor razón debe ser esto verdad de otras creaciones del genio griego más fuertemente acuñadas por el medio ambiente histórico y más directamente conectadas con la situación del tiempo.

Los griegos posteriores, al comienzo del Imperio, fueron los primeros en considerar como clásicas, en aquel sentido intemporal, las obras de la gran época de su pueblo, ya como modelos formales del (13) arte, ya como prototipos éticos. En aquellos tiempos, cuando la historia griega desembocó en el Imperio romano y dejó de constituir una nación independiente, el único y más alto ideal de su vida fue la veneraciones de sus antiguas tradiciones. Así, fueron ellos los primeros creadores de aquella clasicista teología del espíritu que es característica del humanismo. Su estética *vita contemplativa* es la forma originaria del humanismo y de la vida erudita de los tiempos modernos. El supuesto de ambos es un concepto abstracto y antihistórico que considera al espíritu como una región de verdad y de belleza eternas, por encima del destino y de los azares de los pueblos. También el neohumanismo alemán del tiempo de Goethe consideró lo griego como manifestación de la verdadera naturaleza humana en un periodo de la historia, definido y único. Una actitud más próxima al racionalismo de la "Época de las Luces" *(Aufklärung)* que al

pensamiento histórico naciente, que tan fuerte impulso recibió de sus doctrinas.

Un siglo de investigación histórica desarrollada en oposición al clasicismo, nos separa de aquel punto de vista. Cuando en la actualidad, frente al peligro inverso de un historicismo sin límite ni fin, en esta noche donde todos los gatos son pardos, volvemos a los valores permanentes de la Antigüedad, no es posible que los consideremos de nuevo como ídolos intemporales. Su forma reguladora y su energía educadora, que experimentamos todavía sobre nosotros, sólo pueden manifestarse como fuerzas que actúan en la vida histórica, como lo fueron en el tiempo en que fueron creadas. No es posible ya para nosotros una historia de la literatura griega separada de la comunidad social de la cual surgió y a la cual se dirigía. La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político. La educación griega no es una suma de artes y organizaciones privadas, orientadas hacia la formación de una individualidad perfecta e independiente. Esto ocurrió sólo en la época del helenismo, cuando el estado griego había desaparecido ya —la época de la cual deriva, en línea recta, la pedagogía moderna. Es explicable que el helenismo alemán, que se desarrolló en una época no política de nuestro pueblo, siguiera aquel camino. Pero nuestro propio movimiento espiritual hacia el estado nos ha abierto los ojos y nos ha permitido ver que, en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu. Las más grandes obras del helenismo son monumentos de una concepción del estado de una grandiosidad única, cuya cadena se desarrolla, en una serie ininterrumpida, desde la edad heroica de Homero hasta el estado autoritario de Platón, dominado por los filósofos y en el cual el individuo y la comunidad social libran su última batalla en el terreno de la filosofía. (14) Todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el "ser del hombre" se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político.[7] Síntoma de la íntima conexión entre la vida espiritual creadora y la comunidad, es el hecho de que los hombres más significativos de Grecia se consideraron siempre a su servicio. Algo análogo parece ocurrir en los pueblos orientales, y es natural que así sea en una ordenación de la vida estrictamente vinculada a lo religioso. Pero los grandes hombres de Grecia no se manifiestan como profetas de Dios, sino como maestros independientes del pueblo y formadores de sus ideales. Incluso cuando hablan en forma de inspiración religiosa descansa ésta en el conocimiento y la formación personal. Pero por muy personal que esta obra del espíritu sea, en su forma y en sus propósitos, es considerada por sus autores, con una fuerza incontrastable, como una

---

[7] 7 Ver mi discurso en la fiesta de la fundación del Reich de la Universidad de Berlín, 1924: *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato,* y las conferencias: *Die geistige Gegenwart der Antike* (Berlín, 1929), pp. 38ss. *(Die Antike,* vol. 5, pp. 185 ss.) y *Staat und Kultur (Die Antike,* vol. 8, pp. 78 ss.).

función social. La trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aun por la más alta ley divina, al servicio de la totalidad, se desarrolló el genio creador de los griegos hasta llegar a su plenitud educadora, tan por encima de la virtuosidad intelectual y artística de nuestra moderna civilización individualista. Así se levanta la clásica "literatura" griega más allá de la esfera de lo puramente estético, en la cual se la ha querido vanamente considerar, y ejerce un influjo inconmensurable a través de los siglos.

Mediante esta acción, el arte griego, en sus mejores épocas y en sus más altas obras, ha actuado del modo más vigoroso sobre nosotros. Sería preciso escribir una historia del arte griego como espejo de los ideales que dominaron su vida. También del arte griego cabe decir que hasta el siglo IV es, fundamentalmente, la expresión del espíritu de la comunidad. No es posible comprender el ideal *agonal* que se revela en los cantos pindáricos a los vencedores sin conocer las estatuas de los vencedores olímpicos, que nos los muestran en su encarnación corporal, o las de los dioses, como encarnación de las ideas griegas sobre la dignidad y la nobleza del alma y el cuerpo humanos. El templo dórico es, sin duda alguna, el más grandioso monumento que ha dejado a la posteridad el genio dórico y el ideal dórico de estricta subordinación de lo individual a la totalidad. Reside en él la fuerza poderosa que hace históricamente actual la vida evanescente que eterniza y la fe religiosa que lo inspiró. Sin embargo, los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas (15) mudos —escultores, pintores, arquitectos—, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado. El legislador se halla, en un cierto respecto, mucho más próximo del poeta, según el concepto griego, que el artista plástico; ambos tienen una misión educadora. Sólo el escultor, que forma al hombre viviente, tiene derecho a este título. Se ha comparado con frecuencia la acción educadora de los griegos con la de los artistas plásticos; jamás hablan los griegos de la acción educadora de la contemplación y la intuición de las obras de arte en el sentido de Winckelmann. La palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon.* Según la concepción griega, las artes pertenecen a otra esfera. Afirman, en el periodo clásico, su lugar en el mundo sagrado del culto en el cual tuvieron su origen. Eran esencialmente *agalma,* ornamento. No así en el *epos* heroico, del cual irradia la fuerza educadora a todo el resto de la poesía. Aun donde se halla ligado al culto, afianza sus raíces en lo más profundo del suelo social y político. Con mucha mayor razón cuando se halla libre de aquel lazo. Así, la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en el sentido originario que le dieron sus creadores, la expresión del proceso de autoformación del hombre griego. Independientemente de esto, no poseemos tradición alguna escrita de los siglos anteriores a la edad clásica fuera de lo que nos

queda de sus poemas. Así, aun en la historia en su más amplio sentido, lo único que nos hace accesible la comprensión de aquel periodo es la evolución y la formación del hombre en la poesía y el arte. Fue voluntad de la historia que sólo nos quedara esto de la existencia entera del hombre. No podemos trazar el proceso de la formación de los griegos en aquel tiempo sino a partir del ideal del hombre que forjaron.

Esto prescribe el camino y delimita la tarea de esta exposición. Su elección y la manera de considerarla no necesitan especial justificación. En su conjunto deben justificarse por sí mismas, aunque en lo particular pueda alguien lamentar acaso alguna omisión. Un viejo problema será planteado en nueva forma: el hecho de que el problema de la educación haya sido vinculado, desde un principio, al estudio de la Antigüedad. Los siglos posteriores consideraron siempre la Antigüedad clásica como un tesoro inagotable de saber y de cultura, ya en el sentido de una dependencia material y exterior, ya en el de un mundo de prototipos ideales. El nacimiento de la moderna historia de la Antigüedad, considerada como una disciplina científica, trajo consigo un cambio fundamental en nuestra actitud ante ella. El nuevo pensamiento histórico aspira ante todo al conocimiento (16) de lo que realmente fue y tal como fue. En su apasionado intento de ver claramente el pasado, consideró a los clásicos como un simple fragmento de la historia —aunque un fragmento de la mayor importancia—, sin prestar atención ni plantear el problema de su influencia directa sobre el mundo actual. Esto se ha considerado como un problema personal y el juicio sobre su valor ha sido reservado a la decisión particular. Pero al lado de esta historia enciclopédica y objetiva de la Antigüedad, menos libre de valoraciones de lo que sus más eminentes promotores se figuran, sigue el perenne influjo de la "cultura clásica" por mucho que intentemos ignorarla. La concepción clásica de la historia que lo mantenía ha sido eliminada por la investigación, y la ciencia no ha tratado de darle un nuevo fundamento. Ahora bien: en el momento actual, cuando nuestra cultura toda, conmovida por una experiencia histórica exorbitante, se halla constreñida a un nuevo examen de sus propios fundamentos, se plantea de nuevo a la investigación de la Antigüedad el problema, último y decisivo para nuestro propio destino, de la forma y el valor de la educación clásica. Este problema sólo puede ser resuelto por la ciencia histórica y a la luz del conocimiento histórico. No se trata de presentar artísticamente la cosa bajo una luz idealizadora, sino de comprender el fenómeno imperecedero de la educación antigua y el ímpetu que la orientó a partir de su propia esencia espiritual y del movimiento histórico a que dio lugar.

LIBRO PRIMERO

LA PRIMERA GRECIA

I. NOBLEZA Y "ARETE"

(19) LA EDUCACIÓN es una función tan natural y universal de la comunidad humana, que por su misma evidencia tarda mucho tiempo en llegar a la plena conciencia de aquellos que la reciben y la practican. Así, su primer rastro en la tradición literaria es relativamente tardío. Su contenido es en todos los pueblos aproximadamente el mismo y es, al mismo tiempo, moral y práctico. Tal fue también entre los griegos. Reviste en parte la forma de mandamientos, tales como: honra a los dioses, honra a tu padre y a tu madre, respeta a los extranjeros; en parte, consiste en una serie de preceptos sobre la moralidad externa y en reglas de prudencia para la vida, trasmitidas oralmente a través de los siglos; en parte, en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es trasmisible, designaron los griegos con la palabra *techné.* Los preceptos elementales de la recta conducta respecto a los dioses, los padres y los extraños, fueron incorporados más tarde a las leyes escritas de los estados sin que se distinguiera en ellas de un modo fundamental entre la moral y el derecho. El rico tesoro de la sabiduría popular, mezclado con primitivas reglas de conducta y preceptos de prudencia arraigados en supersticiones populares, llegó, por primera vez, a la luz del día a través de una antiquísima tradición oral, en la poesía rural gnómica de Hesíodo. Las reglas de las artes y oficios resistían, naturalmente, en virtud de su propia naturaleza, a la exposición escrita de sus secretos, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, en lo que respecta a la profesión médica, la colección de los escritos hipocráticos.

De la educación, en este sentido, se distingue la formación del hombre, mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser. En ella la utilidad es indiferente o, por lo menos, no es esencial. Lo fundamental en ella es καλόν, es decir, la belleza, en el sentido normativo de la imagen, imagen anhelada, del ideal. El contraste entre estos dos aspectos de la educación puede perseguirse a través de la historia. Es parte fundamental de la naturaleza humana. No importan las palabras con que los designemos. Pero es fácil ver que cuando empleamos las expresiones educación y formación o cultura para designar estos sentidos históricamente distintos, la educación y la cultura tienen raíces diversas. La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su apostura interna. Ni una ni otra nacen del azar, sino que son producto de una disciplina consciente. Platón la comparó ya con el

adiestramiento de (20) los perros de raza noble. Al principio esta educación se hallaba reservada sólo a una pequeña clase de la sociedad, a la de los nobles. El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos revela este origen de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de la aristocracia caballeresca. Pero desde el momento en que la sociedad burguesa dominante adoptó aquellas formas, la idea que las inspira se convirtió en un bien universal y en una norma para todos.

Es un hecho fundamental de la historia de la cultura que toda alta cultura surge de la diferenciación de las clases sociales, la cual se origina, a su vez, en la diferencia de valor espiritual y corporal de los individuos. Incluso donde la diferenciación por la educación y la cultura conduce a la formación de castas rígidas, el principio de la herencia que domina en ellas es corregido y compensado por la ascensión de nuevas fuerzas procedentes del pueblo. E incluso cuando un cambio violento arruina o destruye a las clases dominantes, se forma rápidamente, por la naturaleza misma de las cosas, una clase directora que se constituye en nueva aristocracia. La nobleza es la fuente del proceso espiritual mediante el cual nace y se desarrolla la cultura de una nación. La historia de la formación griega —el acaecimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero— empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. Puesto que la más antigua tradición escrita nos muestra una cultura aristocrática que se levanta sobre la masa popular, es preciso que la consideración histórica tome en ella su punto de partida. Toda cultura posterior, por muy alto que se levante, y aunque cambie su contenido, conserva claro el sello de su origen. La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación.

No es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar el origen de la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo V.[8] Ello es, sin duda, sólo un azar de la tradición. Es posible que si descubriéramos nuevas fuentes pudiéramos comprobar usos más antiguos. Pero, evidentemente, no ganaríamos nada con ello, pues los ejemplos más antiguos muestran claramente que todavía al principio del siglo v significaba simplemente la "crianza de los niños"; nada parecido al alto sentido que tomó más tarde y que es el único que nos interesa aquí. El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté,* que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra "virtud" en su acepción no atenuada por el (21) uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *arete* se

---

[8] 1 El pasaje más antiguo ESQUILO, *Los siete,* 18. La palabra significa aquí todavía lo mismo que trofh/.

concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura.

El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos con este nombre las dos grandes epopeyas: la *Ilíada* y la *Odisea.* Es para nosotros, al mismo tiempo, la fuente histórica de la vida de aquel tiempo y la expresión poética permanente de sus ideales. Es preciso considerarlo desde ambos puntos de vista. En primer lugar hemos de formar en él nuestra imagen del mundo aristocrático, e investigar después cómo el ideal del hombre adquiere forma en los poemas homéricos y cómo su estrecha esfera de validez originaria se ensancha y se convierte en una fuerza educadora de una amplitud mucho mayor. La marcha de la historia de la educación se hace patente, en primer lugar, mediante la consideración de conjunto del fluctuante desarrollo histórico de la vida y del esfuerzo artístico para eternizar las normas ideales en que halla su más alta acuñación el genio creador de cada época.

El concepto de *arete* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles.[9] El hombre ordinario, en cambio, no tiene *arete,* y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su *arete y* no es ya el mismo que era.[10] La *arete* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *arete* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de a)/ristoj, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza. Era natural para el griego, que valoraba el hombre por sus aptitudes,[11] considerar al mundo (22) en general desde el mismo punto de vista. En ello se funda el empleo de la palabra en el reino de las cosas no humanas, así como el enriquecimiento y la ampliación del sentido del concepto en el curso del desarrollo posterior. Pues es posible pensar distintas medidas para la valoración de la aptitud de un hombre según sea la tarea que debe cumplir. Sólo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por *arete* las cualidades morales o espirituales.[12] En general

---

[9] 2 *Areté* del caballo Ψ 276, 374, también en PLATÓN, *Rep.,* 335 B, donde se habla de la *arete* de los perros y los caballos. En 353 B, se habla de la *areté* del ojo. *Areté* de los dioses, I 498.

[10] 3 r 322.

[11] 4 Los griegos comprendían por *arete,* sobre todo, una fuerza, una capacidad. A veces la definen directamente. El vigor y la salud son *arete* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *arete* del espíritu. Es difícil compaginar estos hechos con la explicación subjetiva ahora usual que hace derivar la palabra de αρέσκω "complacer" (ver M. HOFFMANN, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und lambographen,* Tubinga, 1914, p. 92). Es verdad que *arete* lleva a menudo el sentido de reconocimiento social, y viene a significar entonces "respeto", "prestigio". Pero esto es secundario y se debe al fuerte contacto social de todas las valoraciones del hombre en los primeros tiempos. Originariamente la palabra ha designado un valor objetivo del calificado en ella. Significa una fuerza que le es propia, que constituye su perfección.

[12] 5 Así *O* 641 *ss.* vemos que el buen juicio y la habilidad corporal y guerrera se designan con el concepto colectivo "toda clase de *aretai".* Es característico que en la *Odisea,* que es posterior,

designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido.

No es verosímil que la palabra *arete* tuviera, en el uso vivo del lenguaje, al nacimiento de ambas epopeyas, sólo la estrecha significación dominante en Homero. Ya la epopeya reconoce, al lado de la *arete,* otras medidas de valor. Así, la *Odisea* ensalza, sobre todo en su héroe principal, por encima del valor, que pasa a un lugar secundario, la prudencia y la astucia. Bajo el concepto de *arete* es preciso comprender otras excelencias además de la fuerza denodada, como lo muestra, además de las excepciones mencionadas, la poesía de los tiempos más viejos. La significación de la palabra en el lenguaje ordinario penetra evidentemente en el estilo de la poesía. Pero la *arete,* como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación debía permanecer allí por largo tiempo. Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades y de ello hallamos analogías en otros pueblos. También el adjetivo a)gaqo/j, que corresponde al sustantivo *arete,* aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido posterior de "bueno" como no tiene *arete* el de virtud moral. Esta significación antigua se mantiene aun en tiempos posteriores en expresiones formales tales como "murió como un héroe esforzado".[13] En este sentido se halla con frecuencia usado en inscripciones sepulcrales y en relatos de batallas. No obstante, todas las palabras de este grupo[14] tienen en Homero, a pesar del predominio de su significación (23) guerrera, un sentido "ético" más general. Ambas derivan de la misma raíz: designan al hombre de calidad, para el cual, lo mismo en la vida privada que en la guerra, rigen determinadas normas de conducta, ajenas al común de los hombres. Así, el código de la nobleza caballeresca tiene una doble influencia en la educación griega. La ética posterior de la ciudad heredó de ella, como una de las más altas virtudes, la exigencia del valor, cuya ulterior designación, "hombría", recuerda de un modo claro la identificación homérica del valor con la *arete* humana. De otra parte, los más altos mandamientos de una conducta selecta proceden de aquella fuente. Como tales, valen mucho menos determinadas obligaciones, en el sentido de la moral burguesa, que una liberalidad abierta a todos y una grandeza en el porte total de la vida.

---

se emplee algunas veces *arete* en este amplio sentido.

[13] 6 a)nh\r a)gaqo/j geno/menoj a)pe/qane.

[14] 7 Junto a a)gaqo/j se emplea, en este sentido, sobre todo e)sqlo/j; kako/j significa lo contrario. El lenguaje de Teognis y de Píndaro muestra cómo estas palabras más tarde siguen especialmente adheridas a la aristocracia, aunque cambiando su sentido paralelamente al desarrollo general de la cultura. Sin embargo, esta limitación de la *arete* en la aristocracia, natural en la época homérica, no se podía mantener ya más si se tiene en cuenta que la nueva acuñación de los viejos ideales partió de sitio bien distinto.

Característica esencial del noble es en Homero el sentido del deber. Se le aplica una medida rigurosa y tiene el orgullo de ello. La fuerza educadora de la nobleza se halla en el hecho de despertar el sentimiento del deber frente al ideal, que se sitúa así siempre ante los ojos de los individuos. A este sentimiento puede apelar cualquiera. Su violación despierta en los demás el sentimiento de la *némesis,* estrechamente vinculado a aquél. Ambos son, en Homero, conceptos constitutivos del ideal ético de la aristocracia. El orgullo de la nobleza, fundado en una larga serie de progenitores ilustres, se halla acompañado del conocimiento de que esta preeminencia sólo puede ser conservada mediante las virtudes por las cuales ha sido conquistada. El nombre de *aristoi* conviene a un grupo numeroso. Pero, en este grupo, que se levanta por encima de la masa, hay una lucha para aspirar al premio de la arete. La lucha y la victoria son en el concepto caballeresco la verdadera prueba del fuego de la virtud humana. No significan simplemente el vencimiento físico del adversario, sino el mantenimiento de la *arete* conquistada en el rudo dominio de la naturaleza. La palabra *aristeia,* empleada más tarde para los combates singulares de los grandes héroes épicos, corresponde plenamente a aquella concepción. Su esfuerzo y su vida entera es una lucha incesante para la supremacía entre sus pares, una carrera para alcanzar el primer premio. De ahí el goce inagotable en la narración poética de tales *aristeiai.* Incluso en la paz se muestra el placer de la lucha, ocasión de manifestarse en pruebas y juegos de varonil *arete.* Así lo vemos en la *Ilíada,* en los juegos realizados en una corta pausa de la guerra en honor de Patroclo muerto. Esta rivalidad acuñó como lema de la caballería el verso citado por los educadores de todos los tiempos; [15] ai)e\n a)risteu/ein kai\ u(pei/roxon e)/mmenai a)/llwn, y abandonado por el igualitarismo de la novísima sabiduría pedagógica.

En esta sentencia condensó el poeta de un modo breve y certero (24) la conciencia pedagógica de la nobleza. Cuando Glauco se enfrenta con Diómedes en el campo de batalla y quiere mostrarse como su digno adversario, enumera, a la manera de Homero, a sus ilustres antepasados y continúa: "Hipóloco me engendró, de él tengo mi prosapia. Cuando me mandó a Troya me advirtió con insistencia que luchara siempre para alcanzar el precio de la más alta virtud humana y que fuera siempre, entre todos, el primero." No puede expresarse de un modo más bello cómo el sentimiento de la noble emulación inflamaba a la juventud heroica. Para el poeta del libro once de la *Ilíada* era ya este verso una palabra alada. A la salida de Aquiles hay una escena de despedida muy análoga en la cual su padre Peleo le hace la misma advertencia.[16]

En otro respecto es también la *Ilíada* testimonio de la alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva. Muestra cómo el viejo concepto guerrero de la *arete* no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu, y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin. Y es de la mayor importancia que este

[15] 8 Z 208.
[16] 9 Λ 784.

ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototípico de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado:

"Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones."

No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad.[17] Fue a menudo citado, en un periodo de cultura refinada y retórica, para elogiar la alegría de la acción de los tiempos heroicos y oponerla al presente, pobre en actos y rico en palabras. Pero puede también ser citado, a la inversa, para demostrar la prestancia espiritual de la antigua cultura aristocrática. El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu. Fénix pronuncia la sentencia en la recepción de la legación de los jefes griegos por el colérico Aquiles. El poeta le opone a Odiseo, maestro de la palabra, y Áyax, el hombre de acción. Mediante este contraste pone de relieve, del modo más claro, el ideal de la más noble educación, personificado en el más noble de los héroes, Aquiles, educado por Fénix, mediador y tercer miembro de la embajada. De ahí resulta de un modo claro que la palabra *arete,* que equivalió en su acepción originaria y tradicional a destreza guerrera, no halló obstáculo para transformarse en el concepto de la nobleza, que se forma de acuerdo con sus más altas exigencias espirituales, tal como ocurrió en la ulterior evolución de su significado.

(25) Íntimamente vinculado con la *arete* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles,[18] el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *arete,* al cual aspira. "Es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su *arete.* Aspiran así a ser honrados por las gentes juiciosas que los conocen y a causa de su propio y real valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto." Mientras el pensamiento filosófico posterior sitúa la medida en la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia *arete* por la opinión que merece a sus semejantes. El hombre filosófico de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque —de acuerdo también con Aristóteles— no puede serle del todo indiferente.

Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable, sin que ello fuera una peculiaridad moral característica de los individuos. Es natural y se da por supuesto que los más grandes héroes y los príncipes más poderosos demandan un honor cada vez más alto. Nadie teme en la

[17] 10 Así la fuente griega de CICERÓN, *De or.,* 3, 57, donde el verso (I, 443), es citado en este sentido. Todo el pasaje es muy interesante como primer intento de una historia de la educación.

[18] 11 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* A 3, 1095 b 26.

Antigüedad reclamar el honor debido a un servicio prestado. La exigencia de recompensa es para ellos un punto de vista subalterno y en modo alguno decisivo. El elogio y la reprobación (ἔπαινος y ψόγος) son la fuente del honor y el deshonor. Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres.[19] Es difícil, para un hombre moderno, representarse la absoluta publicidad de la conciencia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de aquel hecho es la presuposición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona. Los griegos vieron en ella la aspiración de la persona a lo ideal y sobrepersonal, donde el valor empieza. En cierto modo es posible afirmar que la *arete* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, (26) en la imagen de su *areté,* aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida. Incluso los dioses reclaman su honor y se complacen en el culto que glorifica sus hechos y castigan celosamente toda violación de su honor. Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad inmortal de nobles. Y la esencia de la piedad y el culto griegos se expresan en el hecho de honrar a la divinidad. Ser piadoso significa "honrar lo divino". Honrar a los dioses y a los hombres por causa de su *areté* es propio del hombre primitivo.

Así se comprende el trágico conflicto de Aquiles en la *Iliada.* Su indignación contra los griegos y su negativa a prestarles auxilio no procede de una ambición individual excesiva. La grandeza de su afán de honra corresponde a la grandeza del héroe y es natural a los ojos del griego. Ofendido este héroe en su honor se conmueve en sus mismos fundamentos la alianza de los héroes aqueos contra Troya. Quien atenta a la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté.* El amor a la patria, que solventaría hoy la dificultad, era ajeno a los antiguos nobles. Ágamemnón sólo puede apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco admitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce sólo como *primus ínter pares.* En el sentimiento de Aquiles, ante la negación del honor que se le debe por sus hechos, se mezcla también este sentimiento de opresión despótica. Pero esto no es lo primordial. La verdadera gravedad de la ofensiva es el hecho de haber denegado el honor de una *areté* prominente.[20] El segundo gran ejemplo de las trágicas consecuencias del honor ofendido es Áyax, el más grande de los héroes aqueos, después de Aquiles. Las armas del caído Aquiles son otorgadas a Odiseo a pesar de los merecimientos superiores de aquél. La tragedia de Áyax termina en la locura y el suicidio. La cólera de Aquiles pone al ejército de los griegos al borde del abismo. Es un problema grave para Homero si es posible reparar el honor ofendido. Verdad es

[19] 12 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* Γ I, 1109 b 30.
[20] 13 A 412, B 239-240, I 110, 116, Π 59, pasaje principal I 315-322.

que Fénix aconseja a Aquiles no tender en exceso el arco y aceptar el presente de Ágamemnón, como signo de reconciliación a causa de la aflicción de sus compañeros. Pero que el Aquiles de la tradición originaria no rechaza la reconciliación por terquedad solamente, lo vemos en el ejemplo de Áyax que, en el infierno, no contesta a las palabras compasivas de su antiguo enemigo y se vuelve silenciosamente "hacia las otras sombras en el oscuro reino de la muerte".[21] Tetis suplica a Zeus: "Ayúdame y honra a mi hijo, cuya vida heroica fue tan breve. Ágamemnón le arrebató el honor. Hónrale, ¡oh, Olímpico!" Y el más alto dios, en atención a Aquiles, permitió que los aqueos, privados de su ayuda, sucumbieran en la lucha y reconocieran, así, con cuánta injusticia habían privado de su honor al más grande de sus héroes.

(27) El afán de honor no es ya considerado por los griegos de los tiempos posteriores como un concepto meritorio. Corresponde mejor a la ambición tal como nosotros la entendemos. Sin embargo, aun en la época de la democracia, hallamos con frecuencia el reconocimiento y la justificación de aquel afán, lo mismo en la política de los estados que en la relación entre los individuos. Nada tan instructivo para la íntima comprensión de la elegancia moral de este pensamiento como la descripción del *megalopsychos,* del hombre magnánimo, en la *Ética* de Aristóteles.[22] El pensamiento ético de Platón y de Aristóteles se funda en muchos puntos, en la ética aristocrática de la Grecia arcaica. Ello requeriría una interpretación histórica detallada. La filosofía sublima y universaliza los conceptos tomados en su originaria limitación. Pero, con ello, se confirma y precisa su verdad permanente y su idealidad indestructible. El pensamiento del siglo IV es naturalmente más diferenciado que el de los tiempos homéricos y no podemos esperar hallar sus ideas ni aun sus equivalentes precisos en Homero ni en la epopeya. Pero Aristóteles, como los griegos de todos los tiempos, tiene con frecuencia los ojos fijos en Homero y desarrolla sus conceptos de acuerdo con su modelo. Ello demuestra que se halla mucho más cerca que nosotros de comprender íntimamente el pensamiento de la Grecia antigua.

El reconocimiento de la soberbia o de la magnanimidad como una virtud ética resulta extraño a primera vista para un hombre de nuestro tiempo. Más notable parece aún que Aristóteles viera en ella no una virtud independiente, como las demás, sino una virtud que las presupone todas y "no es, en algún modo, sino su más alto ornamento". Sólo podemos comprenderlo justamente si reconocemos que el filósofo ha asignado un lugar a la soberbia *areté* de la antigua ética aristocrática en su análisis de la conciencia moral. En otra ocasión[23] dice, incluso, que Aquiles y Áyax son el modelo de esta cualidad. La soberbia no es, por sí misma, un valor moral. Es incluso ridicula si no se halla encuadrada por la plenitud de la *areté,* aquella unidad suprema de todas las excelencias, tal como lo hacen Platón y Aristóteles sin temor, al usar el concepto de *kalokagathía.* Pero el pensamiento ético de los grandes filósofos atenienses permanece fiel a su origen aristocrático al reconocer que la *areté* sólo

[21] 14 λ 543 ss.
[22] 15 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* Δ 7-9, ver mi ensayo: "Der Grossgesinnte", *Die Antike,* vol. 7, pp. 97 ss.
[23] 16 ARISTÓTELES, *Anal, post.,* B 13, 97 b 15.

puede hallar su verdadera perfección en las almas selectas. El reconocimiento de la grandeza de alma como la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en Aristóteles, así como en Homero, en la dignidad de la *areté.*[24] "El honor es el premio de la *areté;* es el tributo pagado a la destreza." La soberbia resulta, así, la sublimación (28) de la *areté.* Pero de ello resulta también que la soberbia y la magnanimidad es lo más difícil para el hombre.

Aquí aprehendemos la fundamental significación de la primitiva ética aristocrática para la formación del hombre griego. El pensamiento griego sobre el hombre y su *areté* se revela, de pronto, como en la unidad de su desarrollo histórico. A pesar de todos los cambios y enriquecimientos que experimenta en el curso de los siglos siguientes, mantiene siempre la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática. En este concepto de la *areté* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos.

Vamos a perseguir todavía aquí algunos de sus últimos motivos. Para ello puede ser también Aristóteles nuestro guía. Aristóteles muestra el esfuerzo humano hacia la perfección de la *areté* como producto de un amor propio elevado a su más alta nobleza, la φιλαυτία. Ello no es un mero capricho de la especulación abstracta —si ello fuera así, su comparación con la *areté* de los griegos primitivos sería sin duda errónea. Aristóteles, al defender y adherirse con especial predilección a un ideal de amor propio, plenamente justificado, en consciente contraposición con el juicio común en su siglo, ilustrado y "altruista", descubre una de las raíces originarias del pensamiento moral de los griegos. Su alta estimación del amor propio, así como su valoración del anhelo de honor y de la soberbia, proceden del ahondamiento filosófico lleno de fecundidad en las intuiciones fundamentales de la ética aristocrática. Entiéndase bien que el "yo" no es el sujeto físico, sino el más alto ideal del hombre que es capaz de forjar nuestro espíritu y que todo noble aspira a realizar en sí mismo. Sólo el más alto amor a este yo en el cual se halla implícita la más alta *areté* es capaz "de apropiarse la belleza". Esta frase es tan genuinamente griega que es difícil traducirla a un idioma moderno. Aspirar a la "belleza" (que para los griegos significa al mismo tiempo nobleza y selección) y apropiársela, significa no perder ocasión alguna de conquistar el premio de la más alta *areté.*

¿Qué significa para Aristóteles esta "belleza"? Nuestro pensamiento se vuelve de pronto hacia el refinado culto a la personalidad de los tiempos posteriores, hacia la característica aspiración del humanismo del siglo XVIII a la libre formación ética y el enriquecimiento espiritual de la propia personalidad. Pero las mismas palabras de Aristóteles muestran de un modo indubitable que lo que tiene ante los ojos son, por el contrario, ante todo, las acciones del más alto heroísmo moral. Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso dinero, bienes y honores para "apropiarse la belleza". La curiosa frase se repite con insistencia y ello muestra hasta qué punto, para Aristóteles, la más alta entrega a un ideal es la prueba de un amor propio enaltecido. "Quien se

---

[24] 17 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* Δ 7, 1123 b 35.

sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir brevemente en el más alto goce (29) que una larga existencia en indolente reposo; preferirá vivir un año sólo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes."

En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo. En él nos sentimos esencialmente vinculados a ellos. Son la clave para la inteligencia de la historia griega y para llegar a la comprensión psicológica de esta breve pero incomparable y magnífica *aristeia.* En la fórmula "apropiarse la belleza", se halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la *areté* helénica. Ello distingue, ya en los tiempos de la nobleza homérica, la heroicidad griega del simple desprecio salvaje de la muerte. Es la subordinación de lo físico a una más alta "belleza". Mediante el trueque de esta belleza por la vida, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento más alto en la propia entrega. El discurso de Diótima, en el *Simposio* de Platón, sitúa en el mismo plano el sacrificio de dinero y bienes, la resolución de los grandes héroes de la Antigüedad en el esfuerzo, la lucha y la muerte para alcanzar el premio de una gloria perdurable y la lucha de los poetas y los legisladores para dejar a la posteridad creaciones inmortales de su espíritu. Y ambos se explican por el poderoso impulso anhelante del hombre mortal hacia la propia inmortalidad. Constituyen el fundamento metafísico de las paradojas de la ambición humana y del afán de honor.[25] También Aristóteles conecta de un modo expreso, en el himno que se ha conservado a la *areté* de su amigo Hermias —el príncipe de Atarneo, que murió por fidelidad a su ideal filosófico y moral—, su concepto filosófico de la *areté* con la *areté* de Homero y con los modelos de Aquiles y Áyax.[26] Y es evidente que muchos rasgos, mediante los cuales describe la propia estimación, son tomados de la figura de Aquiles. Entre ambos grandes filósofos y los poemas de Homero, se extiende la no interrumpida serie de testimonios de la vida perdurable de la idea de la *areté,* propia de los tiempos primeros de Grecia.

---

[25] 18 PLATÓN, *Simp.,* 209 C.

[26] 19 Ver mi *Aristóteles* (Berlín, 1923; trad. esp. FCE, México, 1946; citamos de acuerdo con esta edición), p. 140.

II. CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NOBLEZA HOMÉRICA

(30) PARA COMPLETAR e ilustrar la explicación de la *areté* —el concepto central de la educación griega— trazaremos una imagen de la vida de la nobleza griega primitiva, tal como nos la ofrecen los poemas "homéricos". Ello confirmará los resultados a que hemos llegado en las investigaciones anteriores.

No es posible actualmente considerar la *Ilíada* y la *Odisea* —fuentes de la historia primitiva de Grecia— como una unidad, es decir, como obra de un solo poeta, aunque en la práctica sigamos hablando de Homero, tal como lo hicieron originariamente los antiguos, incluyendo bajo este nombre múltiples poemas épicos. El hecho de que la Grecia clásica, exenta de sentido histórico, separara ambos poemas de aquella masa, considerándolos como superiores desde un punto de vista exclusivamente artístico y declarara a los demás indignos de Homero, no afecta a nuestro juicio científico ni puede considerarse como una tradición en el sentido propio de la palabra. Desde el punto de vista histórico, la *Ilíada* es un poema mucho más antiguo. La *Odisea* refleja un estudio muy posterior de la historia de la cultura. Previa esta determinación, resulta un problema de la mayor importancia llegar a la fijación del siglo a que pertenecen una y otra. La fuente fundamental para llegar a la solución de este problema se halla en los poemas mismos. A pesar de toda la sagacidad consagrada al asunto, reina en ello la mayor inseguridad. Las excavaciones de los últimos cincuenta años han enriquecido, sin duda de un modo fundamental, nuestro conocimiento de la Antigüedad griega, especialmente en lo que se refiere al problema de la raíz histórica de la tradición heroica, y nos han proporcionado soluciones precisas. No por ello hemos dado un paso en la fijación de la época precisa de nuestros poemas. Varios siglos separan su aparición del nacimiento de las sagas.

El instrumento fundamental para la fijación de las fechas sigue siendo el análisis de los poemas mismos. Pero este análisis no se dirigió originariamente a este fin, sino que fundándose en la antigua tradición, según la cual los poemas en su estado actual corresponden a una redacción relativamente tardía, forjaba conjeturas sobre su estado precedente en forma de cantos separados e independientes. Tal era la clave del problema. Debemos principalmente a Willamowitz haber puesto en relación los análisis realizados primitivamente, con un criterio exclusivamente lógico y artístico, con nuestros conocimientos históricos relativos a la cultura griega primitiva. El problema fundamental consiste actualmente en saber si debemos limitarnos a considerar la *Ilíada* y la *Odisea* como un todo y resignarnos a dejar (31) el problema sin solución, o si debemos realizar el esfuerzo de distinguir hipotéticamente, dentro de la epopeya, capas correspondientes a edades y a caracteres distintos.[27] Ello no tiene nada que ver con la exigencia, legítima y aún no plenamente realizada, de

[27] 1 La expresa propensión a renunciar por completo al análisis de Homero se manifiesta en trabajos recientes como el de F. DORNSEIFF, *Archaische Mythenerzahlung* (Berlín, 1933) y F. JACOBY, "Die geistige Physiognomie der Odyssee", *Die Antike,* vol. 9, 159.

valorar los poemas antes que nada como un todo artístico. Sigue en pie el problema de la importancia y el valor de Homero como poeta. Pero no es, por ejemplo, posible considerar la *Odisea* como una imagen de la vida de la nobleza primitiva si sus partes más importantes proceden de la mitad del siglo VI, tal como lo creen actualmente importantes hombres de ciencia.[28] Ante este problema no es posible una simple evasión escéptica. Es preciso, o bien refutarlo de un modo razonado, o reconocerlo con todas sus consecuencias.

No puedo, naturalmente, ofrecer aquí un análisis personal de la cuestión. Pero creo haber demostrado que el primer canto de la *Odisea* —que la crítica, desde Kirchhoff, ha considerado como una de las últimas elaboraciones de la epopeya— era ya considerado como obra de Homero por Solón, y aun, con toda verosimilitud, antes de su arcontado (594), es decir, en el siglo VII, por lo menos.[29] Wilamowitz ha debido aceptar, en sus últimos trabajos, que el prodigioso movimiento espiritual de los siglos VII y VI no ha ejercido influencia alguna sobre la *Odisea,* lo cual no es fácil explicar ni aun con su indicación de que los últimos poemas rapsódicos son eruditos y alejados de la vida.[30] De otra parte, el racionalismo ético y religioso, que domina la totalidad de la *Odisea* en su forma actual, debe ser mucho más antiguo en Jonia, pues al comienzo del siglo VI nace ya la filosofía natural milesia, para la cual no ofrecen un fondo adecuado el estado social y geográfico que se revela en la *Odisea.*[31] Me parece indudable que la *Odisea,* en lo esencial, debió de existir ya en tiempos de Hesíodo. Por otro lado, tengo la persuasión de que los análisis filológicos han realizado descubrimientos fundamentales sobre el nacimiento de la gran épica, cuya legitimidad es preciso mantener, aunque la capacidad de nuestra fantasía constructiva y de nuestra lógica crítica no llegue nunca a resolver de un modo (32) completo el misterio. El deseo comprensible de los investigadores de querer saber más de lo que realmente podemos saber, ha llevado consigo con frecuencia el descrédito injustificado de la investigación en cuanto tal. Actualmente, cuando un libro habla todavía, como lo hacemos en éste, de capas más primitivas en la *Ilíada,* es preciso que ofrezca nuevos fundamentos. Creo poderlos dar, aunque no en este lugar. Aunque la *Ilíada* en su conjunto ofrezca una impresión de mayor antigüedad que la *Odisea,* ello no supone, necesariamente, que haya nacido en su forma actual, como gran epopeya, en una época muy alejada de la *Odisea* en su forma definitiva. La *Ilíada,* en aquella forma, fue naturalmente el gran modelo de toda la épica posterior. Pero los

---

[28] 2 E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 294, y WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus* (Berlín, 1927), especialmente pp. 171 ss. "Quien en cuestión de lenguaje, religión o costumbres mezcla la *Ilíada* y la *Odisea,* quien las separa con Aristarco como νεώτερον, no merece que se le tome en cuenta."

[29] 3 Ver mi ensayo *Solons Eunomie,* Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 73 ss. También F. JACOBY *(ob. cit.,* p. 160), aporta meros argumentos que nos llevan a un *terminus ante quem* más alto todavía.

[30] 4 WILAMOWITZ, *ob. cit.,* p. 178.

[31] 5 WILAMOWITZ, ob. *cit.,* p. 182, supone (contra su opinión en *Homerische Untersuchungen,* p. 27) que la "Telemaquia" nace en la península y habla de un "círculo cultural corintio". No me convencen sus razones (en contra JACOBY, *ob. cit.,* p. 161).

rasgos de la gran épica se fijan en una época determinada y se inscriben más bien en otro material. Por lo demás, es un prejuicio originario del romanticismo, y de su peculiar concepción de la poesía popular, considerar a la poesía épica más primitiva como superior desde el punto de vista artístico. En este prejuicio contra las "redacciones" que aparecen al final de la evolución de la épica y en la subestimación poética que de ello resulta, sin tratar de comprender su sentido artístico, se funda en gran parte la típica desconfianza del "hombre de entendimiento sano" contra la crítica y el escepticismo que, como siempre, destilan de las contradicciones entre los resultados de la investigación. Pero esta desconfianza no puede tener la última palabra en un problema tan decisivo, en que la ciencia misma es preciso que revise constantemente sus propios fundamentos, aun cuando nos hallemos tan lejos de nuestro fin como lo estuvo la crítica por largo tiempo.

El más antiguo de ambos poemas nos muestra el absoluto predominio del estado de guerra, tal como debió de ser en el tiempo de las grandes emigraciones de las estirpes griegas. La *Ilíada* nos habla de un mundo situado en una época en que domina de modo exclusivo el espíritu heroico de la *areté* y encarna aquel ideal en todos sus héroes. Junta, en una unidad ideal indisoluble, la imagen tradicional de los antiguos héroes, trasmitida por las sagas e incorporada a los cantos, y las tradiciones vivas de la aristocracia de su tiempo, que conoce ya una vida organizada en la ciudad, como lo demuestran ante todo las pinturas de Héctor y los troyanos. El valiente es siempre el noble, el hombre de rango. La lucha y la victoria son su más alta distinción y el contenido propio de su vida. La *Ilíada* describe sobre todo este tipo de existencia. A ello obliga su material. La *Odisea* halla raras ocasiones de describir la conducta de los héroes en la lucha. Pero si algo resulta definitivamente establecido sobre el origen de la epopeya, es el hecho de que los más antiguos cantos heroicos celebraban las luchas y los hechos de los héroes y que la *Ilíada* tomó sus materiales de canciones y tradiciones de este género. Ya en su material se halla el sello de su mayor antigüedad. Los héroes de la *Ilíada,* que se revelan en su gusto por (33) la guerra y en su aspiración al honor como auténticos representantes de su clase, son, sin embargo, en el resto de su conducta, ante todo grandes señores con todas sus preeminencias, pero también con todas sus imprescindibles debilidades. No es posible imaginarlos viviendo en paz. Pertenecen al campo de batalla. Aparte de ello, los vemos sólo en las pausas de la lucha, en sus comidas, en sus sacrificios o en sus consejos.

La *Odisea* nos ofrece otra imagen. El motivo del retorno del héroe, el *nostos,* que se une de un modo tan natural a la guerra de Troya, conduce a la representación intuitiva y a la tierna descripción de su vida en la paz. Estos cantos son en sí mismos antiquísimos. Cuando la *Odisea* pinta la existencia del héroe tras la guerra, sus viajes de aventuras y su vida familiar y casera, con su familia y amigos, toma su inspiración de la vida real de los nobles de su tiempo y la proyecta con ingenua vivacidad a una época más primitiva. Así, es nuestra fuente principal para el conocimiento del estado de la antigua cultura aristocrática. Pertenece a los jonios, en cuya tierra surgió, pero podemos considerarla como típica por lo que nos interesa. Se ve claramente que sus descripciones no pertenecen a la tradición de los viejos cantos heroicos, sino que

descansan en la observación directa y realista de cosas contemporáneas. El material de estas escenas domésticas no se halla en lo más mínimo en la tradición épica. Ésta se refiere a los héroes mismos y a sus hechos, no a la pacífica descripción de acaecimientos ordinarios. La introducción de estos nuevos elementos no resulta del nuevo material, sino que la elección misma del material resultó del gusto de una edad más contemplativa y dada al goce pacífico.

El hecho de que la *Odisea* observe y represente en su conjunto una clase —la de los señores nobles—, con sus palacios y caseríos, representa un progreso en la observación artística de la vida y sus problemas. La épica se convierte en novela. Aunque la imagen del mundo en la *Odisea,* en su periferia, nos conduzca a la fantasía aventurera de los poetas y a las sagas heroicas y aun al reino de lo fabuloso y maravilloso, su descripción de las relaciones familiares nos acerca tanto más poderosamente a la realidad. Verdad es que no faltan en ella rasgos maravillosos —como la descripción del regio esplendor del palacio de Menelao o de la casa de los reyes fea-cios, en contraste con la rústica simplicidad de la casa señorial de Odiseo—, inspirados, evidentemente, en los antiguos recuerdos del fausto y el amor al arte de los grandes señores y los poderosos reinos de la antigüedad micénica, si no en modelos orientales contemporáneos. Sin embargo, se distingue claramente, por su realismo vital, la imagen de la nobleza que nos da la *Odisea* de la que nos da la *Ilíada.* Como hemos dicho, la nobleza de la *Ilíada* es, en su mayor parte, una imagen ideal de la fantasía, creada con el auxilio de rasgos trasmitidos por la tradición de los antiguos cantos heroicos. Es dominada en su (34) totalidad por el punto de vista que determinó la forma de aquella tradición, es decir, la admiración por la sobrehumana *areté* de los héroes de la Antigüedad. Sólo unos pocos rasgos realistas y políticos, como la escena de Tersites, revelan el tiempo relativamente tardío del nacimiento de la *Ilíada* en su forma actual. En ella Tersites, el "atrevido", adopta ante los nobles más preeminentes un tono despectivo. Tersites es la única caricatura realmente maliciosa en la totalidad de la obra de Homero. Pero todo revela que los nobles conservaban todavía su sitial cuando se inician estos primeros ataques de una nueva edad. Verdad es que en la *Odisea* faltan semejantes rasgos aislados de innovación política. La comunidad de Itaca se rige, en ausencia del rey, mediante una asamblea del pueblo, dirigida por los nobles, y la ciudad de los feacios es la fiel pintura de una ciudad jonia bajo el dominio de un rey. Pero es evidente que la nobleza es para el poeta un problema social y humano que considera desde una cierta distancia.[32] Esto le capacita para pintarla como un todo objetivamente, con aquella cálida simpatía por el valor de la conciencia y la educación de los verdaderos nobles que, a pesar de la aguda crítica de los malos representantes de la clase, hace su testimonio tan indispensable para nosotros.

La nobleza de la *Odisea* es una clase cerrada, con fuerte conciencia de sus privilegios, de su dominio y de sus finas costumbres y modos de vivir. En lugar de las grandiosas pasiones de las imágenes sobrehumanas y los trágicos destinos de la

[32] 6 Los rapsodas no pertenecían, probablemente, a la clase noble. En la lírica, la elegía y el yambo, encontramos, por el contrario, a menudo, poetas aristócratas (WLLAMOWITZ, *ob. cit.,* p. 175).

Ilíada, hallamos en el nuevo poema un gran número de figuras de un formato más humano. Tienen todos algo humano y amable; en sus discursos y experiencias domina lo que la retórica posterior denomina *ethos.* El trato entre los hombres tiene algo altamente civilizado. Así lo vemos en la discreta y segura presentación de Nausica ante la sorprendente aparición de Odiseo, desnudo, náufrago e implorando protección, en el comportamiento de Telémaco con su huésped Mentes, en el palacio de Néstor y Menelao, en la casa de Alcinoo, en la hospitalaria acogida al famoso extranjero y en la indescriptible y cortés despedida de Odiseo al separarse de Alcinoo y su esposa, así como en el encuentro del viejo porquerizo Eumeo con su antiguo amo, transformado en mendigo, y en su conducta con Telémaco, el joven hijo de su señor. La auténtica educación interior de estas escenas se destaca sobre la corrección de formas que se revela en otras ocasiones y representa una sociedad en la cual las maneras y la conducta distinguidas son tenidas en la más alta estimación. Incluso las formas del trato entre Telémaco y los altaneros y violentos pretendientes son, a pesar del mutuo odio, de una irreprochable educación. Nobles o vulgares, todos los miembros de esta sociedad conservan (35) su sello común de decoro en todas las situaciones. La vergonzosa conducta de los pretendientes es constantemente estigmatizada como una ignominia para ellos y para su clase. Nadie puede contemplarla sin indignación y es, a la postre, severamente expiada. Pero al lado de palabras condenatorias para su temeridad y violencia, se habla de los nobles, ilustres, valientes pretendientes. A pesar de todo siguen siendo, para el poeta, señores preeminentes. Su castigo es muy duro porque su ofensa es doblemente grave. Y aun cuando su delito es una negra mancha para el honor de su rango, lo eclipsan la brillante y auténtica distinción de las figuras principales, rodeadas de toda la simpatía imaginable. Los pretendientes no cambian el juicio común favorable a los nobles. El poeta está de corazón con los hombres que representan la elevación de su cultura y costumbres y sigue paso a paso sus huellas. Su continua exaltación de sus cualidades tiene, sin duda alguna, un designio educador. Lo que nos dice de ellos es para él un valor en sí. No es *milieu* indiferente, sino que constituye una parte esencial de la superioridad de sus héroes. Su forma de vida es inseparable de su conducta y maneras y les otorga una dignidad especial que se muestra mediante sus nobles y grandes hechos y por su irreprochable actitud ante la felicidad y la miseria ajenas. Su destino privilegiado se halla en armonía con el orden divino del mundo y los dioses les confieren su protección. Un valor puramente humano irradia constantemente de la nobleza de su vida.

Presuposiciones de la cultura aristocrática son la vida sedentaria, la posesión de bienes y la tradición.[33] Estas tres características hacen posible la trasmisión de las formas de vida de padres a hijos. A ellas es preciso añadir una "educación" distinguida, una formación consciente de los jóvenes de acuerdo con los imperativos de las costumbres cortesanas. A pesar de que en la *Odisea* se da un sentido humano respecto a las personas ordinarias y hasta con los mendigos, aun cuando falte la

[33] 7 Falta una investigación especial sobre el desarrollo de la relación entre propiedad y *areté.* En la *Odisea* encontraría materiales preciosos.

orgullosa y aguda separación entre los nobles y los hombres del pueblo, y existe la patriarcal proximidad entre los señores y los criados, no es posible imaginar una educación y formación consciente fuera de la clase privilegiada. La educación, considerada como la formación de la personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos. Sólo esta clase puede aspirar a la formación de la personalidad humana en su totalidad; lo cual no puede lograrse sin el cultivo consciente de determinadas cualidades fundamentales. No es suficiente el crecimiento, análogo al de las plantas, de acuerdo con los usos y costumbres de los antepasados. El rango y el dominio preeminente de los nobles exige la obligación de estructurar sus miembros durante su temprana edad de acuerdo con los ideales válidos dentro de su círculo. Aquí la (36) educación se convierte por primera vez en formación, es decir, en modelación del hombre completo de acuerdo con un tipo fijo. La importancia de un tipo de esta naturaleza para la formación del hombre estuvo siempre presente en la mente de los griegos. En toda cultura noble juega esta idea un papel decisivo, lo mismo si se trata del kaloj ka)gaqo/j de los griegos, que de la cortesía de la Edad Media caballeresca, que de la fisonomía social del siglo XVIII tal como nos la ofrecen los retratos convencionales de la época.

La más alta medida de todo valor, en la personalidad humana, sigue siendo en la *Odisea* el ideal heredado de la destreza guerrera. Pero se añade ahora la alta estimación de las virtudes espirituales y sociales destacadas con predilección en la *Odisea*. Su héroe es el hombre al cual nunca falta el consejo inteligente y que encuentra para cada ocasión la palabra adecuada. Halla su honor en su destreza, con el ingenio de su inteligencia que, en la lucha por la vida y en el retorno a su casa, ante los enemigos más poderosos y los peligros que le acechaban, sale siempre triunfante. Este carácter, no exento de objeciones entre los griegos y especialmente entre las estirpes de la Grecia peninsular, no es la creación individual de un poeta. Siglos enteros han cooperado a su formación. De ahí sus frecuentes contradicciones.[34] La figura del aventurero astuto y rico en recursos es creación de la época de los viajes marítimos de los jonios. La necesidad de glorificar su figura heroica lo pone en conexión con el ciclo de los poemas troyanos y especialmente con aquellos que se refieren a la destrucción de Ilion. Los rasgos más cortesanos, que la *Odisea* continuamente admite, dependen del medio social, de decisiva importancia para el poema que nos ocupa. Los otros personajes se destacan también menos por sus cualidades heroicas que por sus cualidades humanas. Lo espiritual es vigorosamente destacado. Telémaco es, con frecuencia, llamado razonable o inteligente; la mujer de Menelao dice que a éste no le falta excelencia alguna ni en el espíritu ni en la figura. De Nausica se dice que no yerra nunca en la inteligencia de los pensamientos justos. Penélope habla con prudencia e inteligencia.

Es preciso decir aquí algunas palabras sobre la importancia de los elementos femeninos en la vieja cultura aristocrática. La *areté* propia de la mujer es la

[34] 8 Cf. WILAMOWITZ, *ob. cit.,* p. 183.

hermosura. Esto resulta tan evidente como la valoración del hombre por sus excelencias corporales y espirituales. El culto de la belleza femenina corresponde al tipo de cultura cortesana de todas las edades caballerescas. Pero la mujer no aparece sólo como objeto de la solicitud erótica del hombre, como Helena o Penélope, sino también en su constante posición social y jurídica de señora de la casa. Sus virtudes, en este respecto, son el sentido de la modestia y la destreza en el gobierno de la casa. Penélope es muy (37) alabada por su estricta moralidad y sus cualidades caseras. Aun la pura belleza de Helena, que ha traído ya tantas desventuras sobre Troya, basta para que los ancianos de Troya, ante su sola presencia, se desarmen y atribuyan a los dioses todas sus culpas. En la *Odisea* aparece Helena, vuelta entretanto a Esparta con su primer marido, como el prototipo de gran dama, modelo de distinguida elegancia y de formas sociales y representación soberanas. Lleva la dirección en el trato con el huésped que empieza con la graciosa referencia a su sorprendente parecido familiar aun antes de que el joven Telemaco le haya sido presentado. Esto revela su superior maestría en el arte. La rueca, sin la cual no es posible concebir a la mujer casera, y que sus sirvientas colocan ante ella cuando entra y toma asiento en la sala de los hombres, es de plata y el huso de oro. Ambos son sólo atributos decorativos de la gran dama.

La posición social de la mujer no ha tenido nunca después, entre los griegos, un lugar tan alto como en el periodo de la caballería homérica. areté, la esposa del príncipe feacio, es honrada por la gente como una divinidad. Basta su presencia para acabar sus disputas, y determina las decisiones de su marido mediante su intercesión o su consejo. Cuando Odiseo quiere conseguir la ayuda de los feacios para su retorno a Itaca, por consejo de Nausica, no se dirige primeramente a su padre, el rey, sino que se abraza suplicante a las rodillas de la reina, pues su benevolencia es decisiva para la obtención de su súplica. Penélope, desamparada y desvalida, se mueve entre el tropel de los imprudentes pretendientes con una seguridad que revela su convicción de que será tratada con el respeto debido a su persona y a su condición de mujer. La cortesía con que tratan los señores a las mujeres de su condición es producto de una cultura antigua y de una alta educación social. La mujer es atendida y honrada no sólo como un ser útil, como ocurre en el estadio campesino que nos describe Hesíodo, no sólo como madre de los hijos legítimos, como entre la burguesía griega de los tiempos posteriores, sino, sobre todo y principalmente, porque en una estirpe orgullosa de caballeros la mujer puede ser la madre de una generación ilustre. Es la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones.

Esta su dignidad espiritual influye también en la conducta erótica del hombre. En el primer canto de la *Odisea,* que representa en todo un pensamiento moral más finamente desarrollado que las partes más viejas de la epopeya, hallamos un rasgo de la relación intersexual digno de ser observado. Cuando Euriclea, la vieja sirvienta de confianza de la casa, ilumina con la antorcha al joven Telémaco en su paso hacia el dormitorio, cuenta el poeta brevemente y en tono épico la historia de su vida. El viejo Laertes la adquirió por un precio excepcionalmente alto cuando era una muchacha joven y bella. La tuvo en su casa durante toda su vida y la honró como (38) a su noble

esposa, pero en atención a la suya propia no compartió nunca con ella el lecho.

La *Ilíada* contiene ideas mucho más naturales. Cuando Agamemnón decide llevar a su tierra a Criseida, caída como botín de guerra, y declara ante la asamblea que la prefiere a Clitemnestra, porque no le es inferior ni en presencia ni en estatura ni en prudencia y linaje, es posible que ello sea producto del carácter particular de Agamemnón —ya los antiguos comentadores observaron que toda la *areté* de la mujer es aquí descrita en un solo verso—, pero la imperiosa manera con que procede el hombre, por encima de toda consideración, no es algo aislado en el curso de la *Ilíada.* Amintor, el padre de Fénix, disputa con su hijo acerca de su amante, por la cual abandona a su esposa, y el hijo, incitado por su propia madre, corteja a aquélla y se la sustrae. No se trata de costumbres de guerreros embrutecidos. Ello ocurre en tiempo de paz.

Frente a ello, las ideas de la *Odisea* se hallan siempre en un plano más alto. La más alta ternura e íntimo refinamiento de los sentimientos de un hombre que el destino pone ante una mujer, se manifiesta en el maravilloso diálogo de Odiseo y Nausica, del hombre lleno de experiencia con la muchacha joven e ingenua. Aquí se describe la cultura interior por su valor propio, así como en la cuidadosa descripción que hace el poeta de los jardines reales o de la arquitectura de la casa de Alcinoo o en la complacencia con que se detiene en el raro y melancólico paisaje de la apartada isla de la ninfa Ca-lipso. Esta íntima y profunda civilización es producto del influjo educador de la mujer en una sociedad rudamente masculina, violenta y guerrera. En la más alta, íntima y personal relación del héroe con su diosa Palas Atenea que le guía en sus caminos y nunca le abandona, halla su más hermosa expresión el poder espiritual de inspiración y guía de la mujer.

Por lo demás, no debemos limitarnos a sacar conclusiones sobre el estado de la cultura y la educación en aquellas capas sociales sobre la base de descripciones ocasionales de la épica; el cuadro que esbozan los poemas homéricos de la cultura de los nobles comprende también vivaces descripciones de la educación usual en aquellos círculos. Es preciso tomar para esto las partes más recientes de la *Ilíada* conjuntamente con la *Odisea.* Así como el interés por lo ético se acentúa fuertemente en las últimas partes de la epopeya, también se limita el interés consciente por los problemas de la educación en las partes más recientes. En este respecto nuestra fuente principal es, al lado de la "Telemaquia", el noveno canto de la *Ilíada.* La idea de colocar la figura del anciano Fénix, como educador y maestro, al lado de la figura del joven héroe Aquiles, ofrece una de las más hermosas escenas del poema, aun cuando la invención en sí tiene indudablemente un origen secundario. Resulta, en efecto, difícil representarse a los héroes de la *Ilíada* de otro modo que en (39) el campo de batalla y en su figura madura y acabada. Pocos lectores de la *Ilíada* se formularán la pregunta de cómo aquellos héroes crecieron y se desarrollaron y por qué caminos los habrá conducido la sabiduría de sus mayores y maestros desde los días de su infancia hasta el término de su madurez heroica. Las primitivas sagas permanecieron completamente alejadas de este punto de vista. Pero con el inagotable interés por los árboles genealógicos de los héroes, del cual surgió un nuevo género de poesía épica,

se reveló el influjo de las concepciones feudales en la inclinación a ofrecer historias detalladas de la juventud de los héroes y a ocuparse de su educación y de sus maestros.

El maestro por excelencia de los héroes es, en aquel tiempo, el prudente centauro Quirón, que vivía en los desfiladeros selváticos y frondosos de las montañas de Pelión en Tesalia. Dice la tradición que una larga serie de famosos héroes fueron sus discípulos, y que Peleo, abandonado por Tetis, le confió la custodia de su hijo Aquiles. En los tiempos primitivos su nombre fue unido a un poema didáctico de estilo épico (Xi/rwnoj u(poqh~kai) que contenía la sabiduría pedagógica en una serie de sentencias en verso, probablemente derivadas, en su contenido, de las tradiciones aristocráticas. Sus doctrinas se dirigían, al parecer, a Aquiles. Debió de contener ya mucha filosofía popular cuando la Antigüedad atribuyó el poema a Hesíodo. El par de versos, que se ha conservado no permite, por desgracia, ningún juicio seguro sobre él. Pero el hecho de que Píndaro,[35] haga referencias a él, dice mucho sobre su relación con la ética aristocrática. El mismo Píndaro, que representa una concepción nueva y más profunda de la relación de la educación con las disposiciones naturales del hombre y que concede escasa importancia a la pura enseñanza en la formación de la *areté* heroica, debe confesar repetidamente, por su piadosa fe en la tradición de las sagas, que los más grandes hombres de la Antigüedad debieron recibir la enseñanza de sus mayores impregnados del amor al heroísmo. A veces lo concede simplemente, a veces se resiste a reconocerlo; en todo caso ha hallado su conocimiento en una tradición firmemente establecida y evidentemente más antigua que la *Ilíada.* Aunque el poeta del canto noveno pone a Fénix, en lugar de Quirón, como educador de Aquiles, en otro pasaje de la *Ilíada,* Patroclo es invitado a proporcionar a un guerrero herido un remedio que ha aprendido de Aquiles y que éste aprendió algún día de Quirón, el más justo de los centauros.[36] Verdad es que la enseñanza se limita aquí a la medicina —Quirón fue también, como es sabido, el maestro de Asclepio. Pero Píndaro lo menciona también como educador de Aquiles en la caza y en las altas artes caballerescas y es evidente que ésta fue la concepción originaria. El poeta de la "Embajada a Aquiles" no pudo utilizar (40) al tosco centauro como mediador, al lado de Áyax y Odiseo, pues sólo podía parecer como educador de un héroe, *un* héroe caballeresco. El cambio debió de fundarse en la experiencia de la vida del poeta, pues no se separaría sin necesidad de la tradición de las sagas. Como sustituto de Quirón se escogió a Fénix, que era vasallo de Peleo y príncipe de los dolopeos.

La crítica ha formulado serias dudas sobre la originalidad del discurso de Fénix en la embajada y, en general, sobre la figura de éste, que no aparece en ningún otro lugar de la *Ilíada.* Y existen, en efecto, huellas indubitables que demuestran que debe de haber existido una forma más primitiva de la escena en la cual Odiseo y Áyax fueron los dos únicos mensajeros enviados por el ejército de Aquiles. Pero no es posible

[35] 9 *Pyth., VI,* 19 ss.
[36] 10 Λ, 830-832.

intentar reconstruir aquella forma mediante la simple supresión de la gran amonestación de Fénix, como lo hacen siempre tales restauraciones aun donde, como aquí, son tan obvias. En la forma actual del poema la figura del educador se halla en íntima conexión con los otros dos mensajeros. Como hemos indicado,[37] en su ideal educador, Áyax personifica la acción, Odiseo la palabra. Sólo se unen ambas en Aquiles, que realiza en sí la verdadera armonía del más alto vigor espiritual y activo. Quien tocara el discurso de Fénix no podría detenerse ante los discursos de los otros dos y destruiría la estructura artística total del canto.

Pero no sólo a esta consecuencia conduce la crítica *ad absurdum,* sino que el supuesto motivo por el cual se admite la inclusión del discurso de Fénix descansa en el completo desconocimiento del designio poético del conjunto. El discurso del anciano es, en efecto, extraordinariamente largo, comprende más de cien versos y culmina en la narración de la cólera de Meleagro que, para el lector superficial, parece bastarse a sí misma. Se pudo creer que el poeta sacó el motivo de la cólera de Aquiles de un poema más antiguo sobre la cólera de Meleagro y que quiso aquí citar su fuente, haciendo una alusión literaria a la manera helenística y dar una especie de resumen de aquel poema. Lo mismo si existía, en el tiempo del nacimiento de este canto, una elaboración poética de la saga de Meleagro que si la recibió el poeta de una tradición oral, el discurso de Fénix es el modelo de una protréptica locución del educador a su discípulo y la larga y lenta narración de la cólera de Meleagro y de sus funestas consecuencias es un paradigma mítico, como otros muchos que se hallan en los discursos de la *Ilíada* y de la *Odisea.* El empleo de los paradigmas o ejemplos es típico en todas las formas y variedades de discursos didácticos.[38] Nadie con mejores títulos que el anciano educador, cuya fidelidad y afecto a Aquiles ninguno podía desconocer, para aducir el ejemplo admonitor de Meleagro. Fénix podía pronunciar verdades que Odiseo no hubiera podido decir. En su boca, (41) este intento extremo de doblegar la inquebrantable voluntad del héroe y de traerlo a razón, adquiere su más grave e íntimo vigor: deja aparecer, en el caso de su fracaso, la trágica culminación de la acción como consecuencia de la inflexible negativa de Aquiles.

En parte alguna de la *Ilíada* es Homero, en tan alta medida, el maestro y guía de la tragedia, como lo denominó Platón. Así lo sintieron ya los antiguos. La estructura de la *Ilíada* toma, así, un matiz ético y educador y la forma del ejemplo pone de relieve el aspecto fundamental del caso: la acción constructiva de la *némesis*[39] sobre la conciencia. Todo lector siente y comparte íntimamente, en toda su gravedad, la definitiva decisión del héroe, de la cual depende el destino de los griegos, el de su mejor amigo Patroclo y, en último término, su propio destino. El acaecimiento se convierte necesariamente en un problema general. En el ejemplo de Meleagro se adivina la importancia decisiva del pensamiento religioso de *até* para el poeta de la *Ilíada,* tal como se nos ofrece actualmente. Con la alegoría moral de las *litai,* las suplicantes, y del endurecimiento del corazón humano, resplandece este pensamiento

[37] 11 Ver *supra,* p. 24.

[38] 12 Ver infra, pp. 46 y 52. Ya los antiguos intérpretes indican esto.

[39] 13 I 523.

como un rayo impío y amenazador en una nube tenebrosa.

La idea en su totalidad es de la mayor importancia para la historia de la educación griega. Nos permite descubrir, de una vez, lo característico de la antigua educación aristocrática. Peleo entrega a su hijo Aquiles, que carece de toda experiencia en el arte de la palabra y en la conducta guerrera, a su leal vasallo y se lo da como compañero en el campo y en la corte real y éste imprime en su conciencia un alto ideal de conducta humana trasmitido por la tradición. Tal función recae sobre Fénix por sus largos años de conducta fiel para con Aquiles. No es sino la prosecución de una amistad paternal lo que unió al anciano con el héroe desde su más tierna infancia. Con conmovedoras palabras le recuerda los tiempos de la niñez, cuando a las horas de las comidas le tenía en sus rodillas y él no quería estar con nadie más, cómo le preparaba y le cortaba la comida y le daba a beber de su propio vino y cómo, con frecuencia, devolvía el vino y le mojaba el frente del vestido. Fénix estuvo con él y lo consideró como su hijo cuando le fueron rehusados los hijos por el trágico juramento de su padre Amintor. Así pudo esperar en su edad avanzada hallar su protector en el joven héroe. Pero, además de esta función de ayo y de amigo paternal, es Fénix el guía de Aquiles en el sentido más profundo de la educación ética. La tradición de las antiguas sagas nos ofrece ejemplos vivos de esta educación, no sólo ejemplares de sobrehumano vigor y esfuerzo, sino también hombres en cuya sangre fluye la corriente viva de la experiencia cada vez más profunda de una antigua dignidad cada día renovada.

(42) El poeta es evidentemente un admirador de la alta educación que halla su pintura en la figura de Fénix; pero, al mismo tiempo, encuentra el destino de Aquiles, que ha sido formado de acuerdo con el más alto modelo de la virtud humana, un grave problema. Contra la poderosa fuerza irracional del hado ciego, de la diosa Até, todo el arte de la educación humana, todo consejo razonable, resulta impotente. Pero el poeta encarna también, en fuerzas divinas que se ocupan amistosamente de los hombres, los ruegos y argumentos de la razón. Verdad es que son siempre lentas y tardías tras los ligeros pies de Até, pero reparan siempre, al fin, los daños que ha causado. Es preciso honrarlas, como hijas de Zeus, cuando se acercan, y oírlas, porque ayudan amistosamente a los hombres. Quien las rechaza y obstinadamente las resiste, cae en manos de Até y expía su culpa con los males que le inflige. Esta vivida y concreta representación religiosa, todavía exenta de toda abstracción relativa a los demonios buenos y malos y a su lucha desigual para llegar a la conquista del corazón humano, expresa el íntimo conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección, considerado como el auténtico problema de toda educación en el más profundo sentido de la palabra. No hay que relacionar esto en modo alguno con el concepto moderno de decisión libre, ni con la idea, correlativa, de culpa. La antigua concepción es mucho más amplia y, por lo mismo, más trágica. El problema de la imputación no es aquí decisivo, como lo será en el comienzo de la Odisea.[40] Pero la ingenua alegría de la educación de la antigua nobleza empieza aquí, en los más viejos

[40] 14 Ver *infra,* pp. 46 y 64.

y bellos documentos, a tomar conciencia de los problemas relativos a los límites de toda educación humana.

La contrafigura del rebelde Pelida se halla en Telémaco, de cuya educación nos da cuenta el poeta en el primer libro de la *Odisea.* Mientras que Aquiles lanza al viento las doctrinas de Fénix y se precipita a la perdición, Telémaco presta atención a las advertencias de la diosa, encubierta en la figura del amigo y huésped de su padre, Mentes. Pero las palabras de Mentes le dicen lo mismo que le advierten las voces de su propio corazón. Telémaco es el prototipo del joven dócil, al cual el consejo de un amigo experimentado, gozosamente aceptado, conduce a la acción y a la gloria. En los siguientes cantos, Atenea, de la cual procede siempre —en el sentir de Homero— la inspiración divina para las acciones afortunadas, aparece a su vez en la figura de otro amigo, Mentor, y acompaña a Telémaco en su viaje a Pilos y Esparta. Esta invención procede, evidentemente, de la costumbre según la cual los jóvenes de la nobleza preeminente iban acompañados en sus viajes de un ayo o mayordomo. Mentor sigue con ojo vigilante todos los pasos de su protegido y le ayuda, en todo momento, con sus consejos y sus advertencias. Le instruye sobre (43) las formas de una conducta social adecuada siempre que se siente íntimamente inseguro en situaciones nuevas y difíciles. Le enseña cómo debe dirigirse a los preeminentes y ancianos señores Néstor y Menelao y cómo debe formularles su ruego para estar seguro del éxito. La bella relación de Telémaco con Mentor, cuyo nombre ha servido desde el *Telémaco* de Fénelon para designar al viejo amigo protector, maestro y guía, se funda en el desarrollo del motivo pedagógico[41] que domina toda la "Telemaquia" y que todavía ahora hemos de considerar con la mayor atención. Parece claro que no era sólo la intención del poeta mostrarnos unas cuantas escenas de los medios cortesanos. El alma de esta encantadora narración humana es el problema, que con clara conciencia plantea el poeta, de convertir al hijo de Odiseo en un hombre superior, apto para realizar acciones juiciosas y coronadas por el éxito. Nadie puede leer el poema sin tener la impresión de un propósito pedagógico deliberado y consciente, aunque muchas partes no muestren traza alguna de él. Esta impresión deriva del hecho de que, paralelamente a la acción exterior de Telémaco, se desarrolla el aspecto universal y aun prototípico de los sucesos íntimos y espirituales que constituyen su propio y auténtico fin.

Un problema decisivo se suscita al análisis crítico del nacimiento de la *Odisea.* ¿Fue la "Telemaquia" un poema originariamente independiente o se halló, desde un principio, incluido en la epopeya tal como lo hallamos hoy? Incluso si alguna vez ha habido un poema consagrado a Telémaco, sólo es posible llegar a la plena comprensión de esta parte de la *Odisea* a la luz de los intereses de una época que pudiera sentir como actual la situación de aquel joven y compartir con vigor sus problemas pedagógicos, constituida de tal modo que pudiera dar libre curso a la elaboración de aquellas ideas. De otra parte, el nacimiento de Telémaco, la situación de su patria y los nombres de sus padres no ofrecían un núcleo suficiente de hechos

[41] 15 E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 253, nos refiere de manera muy expresiva el elemento pedagógico en la "Telemaquia".

concretos a la fantasía creadora. Pero el motivo tiene su propia lógica y el poeta lo desarrolla de acuerdo con ella. En el conjunto de la *Odisea* constituye una bella invención compuesta de dos partes separadas: Odiseo, alejado y retenido en la isla de la amorosa ninfa, rodeada por el mar, y su hijo inactivo, esperándole en el hogar abandonado. Ambos se ponen al mismo tiempo en movimiento para reunirse al fin y asistir al retorno del héroe. El medio que pinta el poeta es la sede del noble caballero. Al comienzo, Telémaco es un joven desamparado ante la inclemencia de los pretendientes de su madre. Contempla resignado la conducta insolente de éstos sin la energía necesaria para tomar una decisión que acabe con ella. Suave, dócil e inhábil, no es capaz de desmentir su ingénita distinción ante los verdugos de su casa, ni mucho menos de mantener enérgicamente sus derechos. Este joven pasivo, amable, sensible, doliente y sin (44) esperanza, hubiera sido un aliado inútil para la lucha ruda y decisiva y para la venganza de Odiseo, a su retorno al hogar, y éste hubiera debido oponerse a los pretendientes sin ayuda alguna. Atenea lo convierte en el compañero de lucha, valeroso, decidido y osado.

Contra la afirmación de una consciente formación pedagógica de la figura de Telémaco, en los cuatro primeros cantos de la *Odisea,* se ha objetado que la poesía griega no ofrece representación alguna del desarrollo de un carácter.[42] Ciertamente no es la *Odisea* una novela pedagógica moderna, y el cambio en el carácter de Telémaco no puede ser considerado como un desarrollo en el sentido actual. En aquel tiempo sólo podía ser explicado como obra de la inspiración divina. Pero la inspiración no ocurre, como es frecuente en la epopeya, de un modo puramente mecánico, mediante el mandato de un dios o simplemente en sueños. No actúa como un influjo mágico, sino como instrumento natural de la gracia divina, que ejerce un influjo consciente sobre la voluntad y el intelecto del joven, destinado, en el futuro, a una misión heroica. No se necesita más que un impulso exterior para suscitar en Telémaco la íntima y necesaria disposición hacia la iniciativa y la acción. La acción conjunta de distintos factores, el íntimo impulso que no halla por sí mismo el camino de la acción, ni se pone por sí mismo en movimiento, el buen natural de Telémaco, la ayuda y el favor divinos y el momento decisivo de la resolución, se destacan y matizan con la mayor finura. Todo ello revela la profunda inteligencia del poeta del problema que se ha planteado. La técnica épica le permite reunir en la unidad de una sola acción la intervención divina y el influjo natural educador, haciendo que Atenea hable a Telémaco en la figura del viejo amigo y huésped, Mentes. Este procedimiento acerca la invención al sentimiento natural humano, de tal modo que todavía hoy se nos aparece en su íntima verosimilitud. Nos parece natural la acción liberadora de las fuerzas juveniles realizada por todo acto verdaderamente educador y la conversión de

---

[42] 16 Así WILAMOWITZ, ob. *cit.,* pero ver R. PFEIFFER, DLZ. 1928, 2368. Me parece que se trata menos de la norma divina de la educación aristocrática que de la conducción divina en la vida y obras personales de Telémaco. Cuyo sentido especial, en este caso pedagógico, no es puesto en duda por el hecho de que Atenea intervenga también constantemente en la *Odisea,* siendo "además" un mero medio de la técnica épica, como dice F. JACOBY, *ob. cit.,* p. 169, contra Pfeiffer. Lo divino actúa en la vida en formas muy diferentes.

la sorda sujeción en actividad libre y gozosa. Todo ello es un ímpetu divino, un milagro natural. Así como Homero considera el fracaso del educador, en su última y más difícil tarea de doblegar la orientación que el destino ha impuesto a Aquiles, como una acción adversa de los demonios, reconoce y venera piadosamente, en la transformación de Telémaco de un joven indeciso en un verdadero héroe, la obra de una *charis,* de la gracia divina. La conciencia y la acción educadora de los griegos en sus más altos momentos es plenamente consciente de este elemento imponderable. Lo (45) hallaremos de nuevo, de la manera más clara, en los dos grandes aristócratas Píndaro y Platón.

La misma Atenea señala el discurso que, en la figura de Mentes, dirige a Telémaco, en el canto primero de la *Odisea,* como una amonestación educadora.[43] Deja madurar en Telémaco la resolución de tomar la justicia por su mano, de enfrentarse abiertamente con los pretendientes y hacerlos responsables de su conducta ante la publicidad del agora y de pedir ayuda para su plan de averiguar el paradero de su perdido padre. Fracasado su intento ante la asamblea, decide, por un súbito cambio, lleno de consecuencias, abordar el problema con sus propias manos y emprender secretamente el peligroso viaje, por cuyas experiencias llegará a ser un hombre. En esta *Telemachou paideia* no falta ningún rasgo esencial: ni los consejos de un viejo amigo experimentado; ni el influjo delicado y sensible de la madre temerosa y llena de cuidado por su único hijo y a la cual no será conveniente consultar en el momento decisivo, porque no sería capaz de comprender la súbita elevación de su hijo, largo tiempo mimado, sino más bien de frenarlo con sus temores; ni la imagen ejemplar de su padre perdido, que actúa como un factor capital; ni el viaje al extranjero, a través de cortes amigas, donde entabla conocimiento con nuevos hombres y nuevas relaciones; ni el consejo alentador y la benévola confianza de hombres importantes que le prestan su ayuda y entre los cuales halla nuevos amigos y bienhechores; ni la prudencia protectora, en fin, de una fuerza divina que le allana el camino, le tiende benignamente la mano y no permite que perezca en el peligro. Con la más cálida simpatía pinta el poeta su íntima confusión cuando en una pequeña isla, Telémaco, educado en la simplicidad de la nobleza rural, entra por primera vez en el gran mundo, para él desconocido, y es huésped de grandes señores. Y en el interés que todos toman por él, dondequiera que vaya, se muestra que, aun en las más difíciles e insospechadas situaciones, no abandonan al inexperto joven los beneficios de sus buenas costumbres y de su educación y que el nombre de su padre le allana el camino.

En un punto es preciso insistir, porque es de la mayor importancia para la comprensión de la estructura espiritual del ideal pedagógico de la nobleza. Se trata de la significación pedagógica del ejemplo. En los tiempos primitivos, cuando no existe una recopilación de leyes ni un pensamiento ético sistematizado, aparte unos pocos preceptos religiosos y la sabiduría proverbial, trasmitida oralmente de generación en

---

[43] 17 α 279 u(poti/qesqai, verbo de u(poqh~kai, que es la palabra propia para "discurso instructivo"; cf. P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 48 (1913), 571.

generación, nada tan eficaz, para guía de la propia acción, como el ejemplo y el modelo. Al lado del influjo inmediato del contorno y especialmente de la casa paterna, que se muestra tan poderoso en la *Odisea* en las dos figuras de Telémaco y de Nausica, se halla la enorme riqueza de ejemplos famosos trasmitidos por la tradición (46) de las sagas. Les corresponde acaso, en la estructura social del mundo arcaico, un lugar análogo al que tiene entre nosotros la historia, incluyendo la historia bíblica. Las sagas contienen todo el tesoro de bienes espirituales que constituyen la herencia y el alimento de toda nueva generación. El educador de Aquiles, en la *Ilíada,* evoca en su gran amonestación el ejemplo aleccionador de la cólera de Meleagro. Del mismo modo, no falta en la educación de Telémaco el ejemplo alentador adecuado al caso. El modelo es, en este caso, Orestes, que venga a su padre en Egisto y Clitemnestra. Se trataba también, en este caso, de un episodio de la gran tragedia, rica en ejemplos particulares, del retorno del héroe. Agamemnón fue muerto inmediatamente después de su retorno de Troya. Odiseo permaneció veinte años alejado de su hogar. Esta distancia de tiempo fue suficiente al poeta para poder situar el acto de Orestes y su permanencia en Fócida antes del comienzo de la acción de la *Odisea.* El hecho era reciente, pero la fama de Orestes se había extendido ya por toda la tierra y Atenea lo refiere a Telémaco con palabras encendidas. Así como, en general, los ejemplos de las sagas ganan en autoridad con su antigüedad venerable —Fénix, en su discurso[44] a Aquiles, evoca la autoridad de los tiempos antiguos y de sus héroes— en el caso de Orestes y Telémaco, por el contrario, lo impresionante del ejemplo consiste en la semejanza de ambas situaciones tan próximas en el tiempo.

El poeta concede evidentemente la mayor importancia al motivo del ejemplo. "No debes vivir ya como un niño, dice Atenea a Telémaco, tienes demasiada edad para ello. ¿No has oído el alto honor que ha merecido Orestes, en el mundo entero, por el hecho de haber matado al pérfido asesino Egisto, que mató a su padre? También tú, amigo mío —veo que eres bello y gallardo—, tienes la fuerza suficiente para que un día las nuevas generaciones te ensalcen."[45] Sin el ejemplo carecería la enseñanza de Atenea de la fuerza de convicción que descansa en él. Y en el difícil caso del empleo de la fuerza, la evocación de un modelo ilustre es doblemente necesaria para impresionar al tierno joven. Ya en la Asamblea de los dioses, hace explicar el poeta a Zeus mismo el problema de la recompensa moral, tomando como ejemplo a Egisto y Orestes.[46] Así evita toda posibilidad de escrúpulo moral aun para la conciencia más sensible, cuando posteriormente se refiere Atenea al mismo caso. La importancia capital del ejemplo aparece de nuevo en el curso ulterior de la acción. Así, en el discurso de Néstor a Telémaco,[47] donde el venerable anciano interrumpe su narración, relativa al destino de Agamemnón y su casa, para proponer a Orestes, como modelo, a Telémaco; y éste le contesta exclamando: "Con razón tomó Orestes venganza y los aqueos esparcirán su gloria por el mundo entero y (47) será cantada

[44] 18 I 524-27.
[45] 19 α 298.
[46] 20 α 32-47.
[47] 21 g195-200.

por las futuras generaciones. ¡ Cuándo los dioses me otorgarán la fuerza necesaria para tomar venganza de los pretendientes por sus vergonzosas transgresiones!" El mismo ejemplo se repite al final de la narración de Néstor.[48] Y al final de cada una de las dos partes principales de su largo discurso, lo refiere, de un modo expreso y con marcado acento, al caso de Telémaco.

Esta repetición es naturalmente intencionada. La evocación del ejemplo de los famosos héroes y de los sagas forma, para el poeta, parte constitutiva de toda ética y educación aristocráticas. Habremos de insistir en el valor de este hecho para el conocimiento esencial de los poemas épicos y de su raíz en la estructura de la sociedad arcaica. Pero aun para los griegos de los siglos posteriores, tienen los paradigmas su significación, como categoría fundamental de la vida y del pensamiento.[49] Basta recordar el uso de los ejemplos míticos en Píndaro, elemento esencial de sus cantos triunfales. Sería erróneo interpretar ese uso, que se extiende a la totalidad de la poesía griega y a una parte de su prosa, como un simple recurso estilístico.[50] Se halla en íntima conexión con la esencia de la ética aristocrática, y originariamente conservaba, aun en la poesía, su significación pedagógica. En Píndaro, aparece con constancia el verdadero sentido de los paradigmas míticos. Y si se considera que, en último término, la estructura íntima del pensamiento de Platón es, en su totalidad, paradigmática y que caracteriza a sus ideas como "paradigmas fundados en lo que es", resultará perfectamente claro el origen de esta forma de pensamiento. Se verá también que la idea filosófica de "bien", o más estrictamente del a)gaqo/n, este "modelo" de validez universal, procede directamente de la idea de modelo de la ética de la *areté,* propia de la antigua nobleza. El desarrollo de las formas espirituales de la educación noble, reflejada en Homero, hasta la filosofía de Platón, a través de Píndaro, es absolutamente orgánica, permanente y necesaria. No es una "evolución" en el sentido semi-naturalista que acostumbra emplear la investigación histórica, sino un desarrollo esencial de una forma originaria del espíritu griego, que permanece idéntico a sí mismo, en su estructura fundamental, a través de todas las fases de su historia.

[48] 22 γ 306-316.

[49] 23 Me propongo estudiar la evolución histórica de esta forma mental en una investigación aparte.

[50] 24 Robert OEHLER estudia esto en la primitiva poesía griega, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung,* Diss. Basilea, 1925. Partió de una sugestión del libro de G. W. NITZSCH, *Sagenpoesie der Griechen* (1852), pero no ha reparado bastante en la conexión de la aparición del estilo con los paradigmas de la vieja ética aristocrática.

III. HOMERO EL EDUCADOR

(48) CUENTA PLATÓN que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda.[51] Desde entonces su influencia se extendió mucho más allá de los límites de Hélade. La apasionada crítica filosófica de Platón, al tratar de limitar el influjo y la validez pedagógica de toda poesía, no logra conmover su dominio. La concepción del poeta como educador de su pueblo —en el sentido más amplio y más profundo— fue familiar desde el origen, y mantuvo constantemente su importancia. Sólo que Homero fue el ejemplo más notable de esta concepción general y, por decirlo así, su manifestación clásica. Haremos bien en tomar esta concepción del modo más serio posible y en no estrechar nuestra comprensión de la poesía griega sustituyendo el juicio propio de los griegos por el dogma moderno de la autonomía puramente estética del arte. Aunque ésta caracterice ciertos tipos y periodos del arte y de la poesía, no procede de la poesía griega y de sus grandes representantes ni es posible aplicarla a ellos. Es característico del primitivo pensamiento griego el hecho de que la estética no se halla separada de la ética. El proceso de su separación aparece relativamente tarde. Todavía para Platón la limitación del contenido de verdad de la poesía homérica lleva inmediatamente consigo una disminución de su valor. Por primera vez, la antigua retórica fomentó la consideración formal del arte y, finalmente, el cristianismo convirtió la valoración puramente estética de la poesía en una actitud espiritual predominante. Ello le hacía posible rechazar la mayor parte del contenido ético y religioso de los antiguos poetas como errónea e impía, y reconocer, al mismo tiempo, la forma clásica como un instrumento de educación y fuente de goce. Desde entonces la poesía no ha dejado de evocar y conjurar de su mundo de sombras a los dioses y los héroes de la "mitología" pagana; pero aquel mundo es considerado como un juego irreal de la pura fantasía artística. Fácil nos es considerar a Homero desde esta estrecha perspectiva, pero con ello nos impedimos el acceso a la inteligencia de los mitos y de la poesía en su verdadero sentido helénico. Nos repugna, naturalmente, ver cómo la poética filosófica tardía del helenismo interpreta la educación de Homero como una resaca y racionalista *fábula docet* o cómo, de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias. Pero esta quimera de la escolástica no es sino la degeneración de un pensamiento en sí mismo justo que, (49) como todo lo bello y verdadero, se hace grosero en manos rudas. Por mucho que semejante utilitarismo repugne, con razón, a nuestro sentido estético, no deja de ser evidente que Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura, sino como el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega.

Se imponen aquí algunas observaciones sobre la acción educadora de la poesía

---

[51] 1 PLATÓN, *Rep.,* 606 E, piensa en los "adoradores de Homero", que no sólo lo ensalzan para complacencia, sino como guía de la vida. La misma oposición en JENÓFANES, frag. 9, Diehl.

griega en general y, de un modo muy particular, de la de Homero. La poesía sólo puede ejercer esta acción si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. Pero la relación entre el aspecto ético y estético no consiste solamente en el hecho de que lo ético nos sea dado como una "materia" accidental, ajena al designio esencial propiamente artístico, sino en que la forma normativa y la forma artística de la obra de arte se hallan en una acción recíproca y aun tienen, en lo más íntimo, una raíz común. Mostraremos cómo el estilo, la composición, la forma, en el sentido de su específica calidad estética, se halla condicionada e inspirada por la figura espiritual que encarna. No es, naturalmente, posible hacer de esta concepción una ley estética general. Existe y ha existido en todo tiempo un arte que prescinde de los problemas centrales del hombre y debe ser entendido sólo de acuerdo con su idea formal. Existe incluso un arte que se burla de los denominados asuntos elevados o permanece indiferente ante los contenidos y los objetos. Claro es que esta frivolidad artística deliberada tiene a su vez efectos "éticos", pues desenmascara sin consideración alguna los valores falsos y convencionales y actúa como una crítica purificadera. Pero sólo puede ser propiamente educadora una poesía cuyas raíces penetren en las capas más profundas del ser humano y en la que aliente un *ethos,* un anhelo espiritual, una imagen de lo humano capaz de convertirse en una constricción y en un deber. La poesía griega, en sus formas más altas, no nos ofrece simplemente un fragmento cualquiera de la realidad, sino un escorzo de la existencia elegido y considerado en relación con un ideal determinado.

Por otra parte, los valores más altos adquieren generalmente, mediante su expresión artística, el significado permanente y la fuerza emocional capaz de mover a los hombres. El arte tiene un poder ilimitado de conversión espiritual. Es lo que los griegos denominaron *psicagogia.* Sólo él posee, al mismo tiempo, la validez universal y la plenitud inmediata y vivaz que constituyen las condiciones más importantes de la acción educadora. Mediante la unión de estas dos modalidades de acción espiritual supera al mismo tiempo a la vida real y a la reflexión filosófica. La vida posee plenitud de sentido, pero sus experiencias carecen de valor universal. Se hallan demasiado interferidas por sucesos accidentales para que su impresión pueda alcanzar siempre el mayor grado de profundidad. La filosofía y la reflexión alcanzan la universalidad y penetran en la esencia de las (50) cosas. Pero actúan tan sólo en aquellos para los cuales sus pensamientos llegan a adquirir la intensidad de lo vivido personalmente. De ahí que la poesía aventaje a toda enseñanza intelectual y a toda verdad racional, pero también a las meras experiencias accidentales de la vida individual. Es más filosófica que la vida real (si nos es permitido ampliar el sentido de una conocida frase de Aristóteles). Pero, es, al mismo tiempo, por su concentrada realidad espiritual, más vital que el conocimiento filosófico.

Estas consideraciones no son, en modo alguno, válidas para la poesía de todas las épocas, ni tan siquiera, sin excepción, para la de los griegos. No se limitan tampoco sólo a ésta. Pero la afectan más que a otra alguna y de ella derivan en lo fundamental. Reproducimos, con ellas, los puntos de vista a que llegó el sentimiento artístico griego al ser elaborado filosóficamente en tiempos de Platón y de Aristóteles, sobre la

base de la gran poesía de su propio pueblo. A pesar de algunas variaciones en el detalle, la concepción del arte de los griegos permaneció, en este respecto, idéntica en tiempos posteriores. Y puesto que nació en una época en que existía un sentido más vivo de la poesía y específicamente de la poesía helénica, es necesario y correcto preguntarnos por su validez en los tiempos de Homero. En tiempo alguno alcanzaron aquellos ideales una validez tan amplia sobre la forma artística y su acción en la formación de la posteridad como en los poemas homéricos. En la epopeya se manifiesta la peculiaridad de la educación helénica como en ningún otro poema. Ningún otro pueblo ha creado por sí mismo formas de espíritu paralelas a la mayoría de las de la literatura griega posterior. De ella nos vienen la tragedia, la comedia, el tratado filosófico, el diálogo, el tratado científico sistemático, la historia crítica, la biografía, la oratoria jurídica y encomiástica, la descripción de viajes las memorias, las colecciones de cartas, las confesiones y los ensayos. Hallamos, en cambio, en otros pueblos en el mismo estadio de desarrollo una organización social de las clases sociales —nobles y pueblo—, un ideal aristocrático del hombre y un arte popular que traduce en cantos heroicos la concepción de la vida dominante, análogos a los de los griegos primitivos. Y de los cantos heroicos surgió, también, como entre los griegos, una epopeya, entre los indios, los germanos, los pueblos romanos, los fineses y algunos pueblos nómadas del Asia central. Nos hallamos en condiciones de comparar la poesía épica de las más distintas estirpes, razas y culturas y llegar así al mejor conocimiento de la épica griega.

Se han observado con frecuencia las vigorosas similitudes de todos esos poemas, nacidos del mismo grado de desarrollo antropológico. La poesía heroica helénica de los tiempos más antiguos comparte, con la de otros pueblos, los rasgos primitivos. Pero su semejanza se refiere sólo a caracteres exteriores condicionados por el tiempo, no a la riqueza de su sustancia humana ni a la fuerza de su forma (51) artística. Ninguna épica de ningún pueblo ha acuñado de un modo tan completo y alto aquello que hay de imperecedero, a pesar de todos los "progresos" burgueses, en el estadio heroico de la existencia humana ni su sentido universal del destino y la verdad perdurable sobre la vida. Ni tan siquiera poemas como los de los pueblos germanos, tan profundamente humanos y tan próximos a nosotros, pueden compararse, por la amplitud y la permanencia de la acción, con los de Homero. La diferencia entre su significación histórica en la vida de su pueblo y la de la épica medieval, germana o francesa, se manifiesta por el hecho de que la influencia de Homero se extendió, sin interrupción, a través de más de un millar de años, mientras que la épica medieval cortesana fue pronto olvidada, tras la decadencia del mundo caballeresco. La fuerza vital de la épica homérica produjo todavía en la época helenística, en la cual se buscaba a todo un fundamento científico, una nueva ciencia, la filología, consagrada a la investigación de su tradición y de su forma originaria, la cual vivió exclusivamente de la fuerza imperecedera de aquellos poemas. Los polvorientos manuscritos de la épica medieval, de la *Canción de Rolando, Beowulf* y los *Nibelungos* dormitaban, en cambio, en las bibliotecas y fue necesario que una erudición previamente existente los descubriera de nuevo y los sacara a la luz. La

Divina comedia de Dante es el único poema épico de la Edad Media que ha alcanzado un lugar análogo no sólo en la vida de su propia nación, sino de la humanidad entera. Y ello por una razón análoga. Él poema de Dante, aunque condicionado por el tiempo, se eleva, por la profundidad y la universalidad de su concepción del hombre y de la existencia, a una altura que sólo alcanza el espíritu inglés en Shakespeare y el alemán en Goethe. Verdad es que los estadios primitivos de la expresión poética de un pueblo se hallan condicionados de un modo más vigoroso por las particularidades nacionales. La inteligencia de su peculiaridad por otros pueblos y tiempos se halla necesariamente limitada. La poesía arraigada en el suelo —y no hay ninguna verdadera poesía que no lo esté— sólo se eleva a una validez universal en cuanto alcanza el más alto grado de universalidad humana. El hecho de que Homero, el primero que entra en la historia de la poesía griega, se haya convertido en el maestro de la humanidad entera, demuestra la capacidad única del pueblo griego para llegar al conocimiento y a la formulación de aquello que a todos nos une y a todos nos mueve.

Homero es el representante de la cultura griega primitiva. Hemos apreciado ya su valor como "fuente" de nuestro conocimiento histórico de la sociedad griega más antigua. Pero su pintura inmortal del mundo caballeresco es algo más que un reflejo involuntario de la realidad en el arte. Este mundo de grandes tradiciones y exigencias es la esfera de la vida más alta en la cual la poesía homérica ha triunfado y de la cual se ha nutrido. El *pathos* del alto destino (52) heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Ilíada.* El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea.* La sociedad que produjo aquella forma de vida tuvo que desaparecer sin dejar testimonio alguno al conocimiento histórico. Pero su pintura ideal, incorporada a la poesía homérica, llegó a convertirse en el fundamento viviente de toda la cultura helénica. Hölderlin ha dicho: "Lo perdurable es la obra de los poetas." Este verso expresa la ley fundamental de la historia de la cultura y de la educación helénicas. Sus piedras fundamentales se hallan en la obra de los poetas. De grado en grado y de un modo creciente desarrolla la poesía griega, con plena conciencia, su espíritu educador. Podría, acaso, preguntarse cómo es compatible la actitud plenamente objetiva de la epopeya con este designio. Hemos mostrado ya en el análisis precedente de la Embajada a Aquiles y de la "Telemaquia", mediante ejemplos concretos, la intención educadora de aquellos cantos. Pero la importancia educadora de Homero es evidentemente más amplia. No se limita al planteamiento expreso de determinados problemas pedagógicos ni a algunos pasajes que aspiran a producir un determinado efecto ético. La poesía homérica es una vasta y compleja obra del espíritu que no es posible reducir a una fórmula única. Al lado de fragmentos relativamente recientes, que revelan un interés pedagógico expreso, se hallan otros pasajes en los cuales el interés por los objetos descritos aleja la posibilidad de pensar en un doble designio ético. El canto noveno de la *Ilíada* o la "Telemaquia" revelan en su actitud espiritual una voluntad tan decidida de producir un efecto consciente, que se aproximan a la elegía. Hemos de distinguir de ellos otros fragmentos en los cuales se revela, por decirlo así, una educación objetiva, que no tiene nada que ver con el

propósito del poeta, sino que se funda en la esencia misma del canto épico. Ello nos conduce a los tiempos relativamente primitivos donde se halla el origen del género.

Homero nos ofrece múltiples descripciones de los antiguos aedos, de cuya tradición artística ha surgido la épica. El propósito de aquellos cantores es mantener vivos en la memoria de la posteridad los "hechos de los hombres y de los dioses".[52] La gloria, y su mantenimiento y exaltación, constituye el sentido propio de los cantos épicos. Las antiguas canciones heroicas eran muchas veces denominadas "glorias de los hombres".[53] El cantor del primer canto de la *Odisea* recibe del poeta, que ama los nombres significativos, el nombre de Femio, es decir, portador de la fama, conocedor de la gloria. El hombre del cantor feacio Demódoco contiene la referencia a la publicidad de su profesión. El cantor, como mantenedor de la gloria, tiene una posición en la sociedad de los hombres. Platón cuenta el éxtasis entre las bellas acciones del delirio divino y describe el fenómeno originario que se manifiesta en el poeta, en relación con él.[54] "La posesión (53) y el delirio de las musas se apoderan de un alma bendita y tierna, la despiertan y la arroban en cantos y en toda suerte de creaciones poéticas, y en tanto que glorifica los innumerables hechos del pasado, educa a la posteridad." Tal es la concepción originariamente helénica. Parte de la unión necesaria e inseparable de toda poesía con el mito —el conocimiento de los grandes hechos del pasado— y de ahí deriva la función social y educadora del poeta. Ésta no consiste para Platón en ningún género de designio consciente de influir en los oyentes. El solo hecho de mantener, mediante el canto, viva la gloria, es ya, por sí, una acción educadora.

Hemos de recordar aquí lo que dijimos antes, sobre la significación del ejemplo para la ética aristocrática de Homero. Hablamos, entonces, de la importancia educadora de los ejemplos creados por el mito —así las advertencias o estímulos de Fénix a Aquiles, de Atenea a Telémaco. El mito tiene en sí mismo esta significación normativa, incluso cuando no es empleado de un modo expreso como modelo o ejemplo. No lo es, en primer término, por la comparación de un suceso de la vida corriente con el correspondiente acaecimiento ejemplar del mito, sino por su misma naturaleza. La tradición del pasado refiere la gloria, el conocimiento de lo grande y lo noble, no un suceso cualquiera. Lo extraordinario obliga aunque sólo sea por el simple reconocimiento del hecho. El cantor, empero, no se limita a referir los hechos. Alaba y ensalza cuanto en el mundo es digno de elogio y alabanza. Así como los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la estimación debida, todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor. Los mitos y las leyendas heroicas constituyen el tesoro inextinguible de ejemplos y modelos de la nación. De ellos saca su pensamiento, los ideales y normas para la vida. Prueba de la íntima conexión de la épica y el mito es el hecho de que Homero use paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida en que un hombre puede enfrentarse con otro para aconsejarle, advertirle,

---

[52] 2 α 337.

[53] 3 kle/a a)ndrw~n, I 189, 524: θ 73.

[54] 4 PLATÓN, *Fedro,* 245 A.

amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo. Tales ejemplos no se hallan ordinariamente en la narración, sino en los discursos de los personajes épicos. Los mitos sirven siempre de instancia normativa a la cual apela el orador. Hay en su intimidad algo que tiene validez universal. No tiene un carácter meramente ficticio, aunque sea sin duda alguna, originariamente, el sedimento de acaecimientos históricos que han alcanzado su magnitud y la inmortalidad, mediante una larga tradición y la interpretación glorificadora de la fantasía creadora de la posteridad. No de otro modo es preciso interpretar la unión de la poesía con el mito que ha sido para los griegos una ley invariable. Se halla en íntima conexión con el origen de la poesía en los cantos heroicos, con la idea de los cantos de alabanza y la imitación de los héroes. La ley no vale más allá de la alta poesía. A lo sumo hallamos (54) lo mítico, como un elemento idealizador, en otros géneros, como en la lírica. La épica constituye, originariamente, un mundo ideal. Y el elemento de idealidad se halla representado en el pensamiento griego primitivo por el mito.

Este hecho actúa en la epopeya aun en todos los detalles de estilo y de estructura. Una de las peculiaridades del lenguaje épico es el uso estereotipado de epítetos decorativos. Este uso deriva directamente del espíritu original de los antiguos κλέα ανδρών. En nuestra gran epopeya, precedida por una larga evolución de los cantos heroicos, estos epítetos pierden por el uso su vitalidad, pero son impuestos por la convención del estilo épico. Los epítetos aislados no son ya siempre usados con una significación individual y característica. Son, en una gran medida, ornamentales. Constituyen, sin embargo, un elemento indispensable de este arte, acuñado por una tradición de siglos y aparecen constantemente en él aun donde no hacen falta e incluso cuando perturban. Los epítetos han pasado a ser ya un simple ingrediente de la esfera ideal donde es enaltecido cuanto toca la narración épica. Aun más allá del uso de los epítetos, domina en las descripciones y pinturas épicas este tono ponderativo, ennoblecedor y transfigurador. Todo lo bajo, despreciablemente innoble, es suprimido del mundo épico. Ya los antiguos observaron cómo eleva Homero a aquella esfera aun las cosas en sí más insignificantes. Dión de Prusa, que apenas tuvo clara conciencia de la conexión profunda entre el estilo ennoblecedor y la esencia de la épica, contrapone a Homero al crítico Arquíloco y observa que los hombres necesitan, para su educación, mejor la censura que la alabanza.[55] Su juicio nos interesa aquí menos porque expresa un punto de vista pesimista opuesto a la antigua educación de los aristócratas y su culto del ejemplo. Veremos más tarde sus presuposiciones sociales. Pero apenas es posible describir, de un modo más certero, la naturaleza del estilo épico y su tendencia idealizadora, que con las palabras de aquel retórico lleno de fina sensibilidad para las cosas formales. "Homero, dice, ha ensalzado todo: animales y plantas, el agua y la tierra, las armas y los caballos. Podemos decir que no pasó sobre nada sin elogio y alabanza. Incluso al único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara."

La tendencia idealizadora de la épica, conectada con su origen en los antiguos

[55] 5 DIÓN DE PRUSA, *Or., XXXIII*, 2.

cantos heroicos, la distingue de las demás formas literarias y la otorga un lugar preeminente en la historia de la educación griega. Todos los géneros de la literatura griega surgen de las formas primarias y naturales de la expresión humana. Así, la poesía mélica nace de las canciones populares, cuyas formas cambia y enriquece artísticamente; el yambo, de los cantos de las fiestas dionisiacas; los himnos y el *prosodion,* de los servicios divinos; los epitalamios, (55) de las ceremonias populares de las bodas; las comedias, de los *komos;* las tragedias, de los ditirambos. Podemos dividir las formas originarias, a partir de las cuales se desarrollan los géneros poéticos posteriores, en aquellas que pertenecen a los servicios divinos, las que se refieren a la vida privada y las que se originan en la vida de la comunidad. Las formas de expresión poética de origen privado o culto tienen poco que ver con la educación. En cambio, los cantos heroicos se dirigen, por su esencia misma idealizadora, a la creación de ejemplares heroicos. Su importancia educadora se halla a gran distancia de la de los demás géneros poéticos, puesto que refleja objetivamente la vida entera y muestra al hombre en su lucha con el destino y por la consecución de un alto fin. La didáctica y la elegía siguen los pasos de la épica y se acercan a ella por su forma. Toman de ella el espíritu educador que pasa más tarde a otros géneros como los yambos y los cantos corales. La tragedia es, por su material mítico y por su espíritu, la heredera integral de la epopeya. Debe su espíritu ético y educador únicamente a su conexión con la epopeya, no a su origen dionisiaco. Y si consideramos que las formas de prosa literaria que tuvieron una acción educadora más eficaz, es decir, la historia y la filosofía, nacieron y se desarrollaron directamente de la discusión de las ideas relativas a la concepción del mundo contenidas en la épica, podremos afirmar, sin más, que la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia.

Queremos mostrar ahora el elemento normativo en la estructura interna de la epopeya. Tenemos dos caminos para ello. Podemos examinar la forma entera de la epopeya, en su realidad completa y acabada, sin prestar atención alguna a los resultados y a los problemas del análisis científico de Homero; o engolfarnos en las dificultades, inextricables, que ofrece el espesor de las hipótesis relativas a su origen y nacimiento. Ambos procedimientos son malos. Tomaremos un camino medio. Consideraremos, en principio, el desarrollo histórico de la epopeya, pero prescindiremos del detalle de los análisis relativos al asunto. En todo caso, es insostenible, aun desde el punto de vista del absoluto agnosticismo, toda concepción que no tenga en cuenta el hecho claro de la prehistoria de la epopeya. Esta circunstancia nos separa de las antiguas interpretaciones de Homero que, por lo que se refiere al problema de la educación, consideran siempre conjuntamente la *Ilíada* y la *Odisea,* en su totalidad. La totalidad debe seguir siendo, naturalmente, el fin, aun para los modernos intérpretes, incluso si el análisis conduce a la conclusión de que el todo es el resultado de un trabajo poético, ininterrumpido a través de generaciones, sobre un material inagotable. Pero aun si aceptamos la posibilidad, que parece a todos evidente, de que el devenir de la epopeya ha incorporado antiguas formas de las sagas. con modificaciones mayores o menores y aun de que, una vez completa, haya aceptado la inserción de cantos enteros de origen más (56) reciente, es preciso

realizar un esfuerzo para concebir los estadios de su desarrollo del modo más inteligible.

La idea que nos hayamos formado de la naturaleza de los más antiguos cantos heroicos influirá de un modo esencial en aquella concepción. Nuestra idea fundamental del origen de la épica en las canciones heroicas más antiguas, que constituyen, como en otros pueblos, la tradición más primitiva, nos hace suponer que la descripción de los combates singulares, la *aristeia,* que termina con el triunfo de un héroe famoso sobre su poderoso adversario, ha sido la forma más antigua de los cantos épicos. La narración de los combates singulares es más fértil, desde el punto de vista del interés humano, que la exposición de luchas de masas, cuyo espectáculo e íntima vitalidad pasa ligeramente sobre la escena. Las descripciones de batallas campales sólo pueden suscitar nuestro interés en las escenas dominadas por grandes héroes individuales. Participamos profundamente en la narración de los combates individuales porque en ellos lo personal y lo ético, que apenas aparece en las batallas de conjunto, se sitúa en primer término y por la íntima vinculación de sus momentos particulares a la unidad de la acción. La narración de la *aristeia* de un héroe contiene siempre un fuerte elemento protréptico. Episodios de esta índole aparecen todavía, de acuerdo con el modelo épico, en descripciones históricas posteriores. En la *Ilíada,* constituyen el punto culminante de la acción bélica. Son escenas completas, que aun formando parte de la obra total, conservan una cierta independencia y muestran así que constituyeron originariamente un fin en sí mismas o fueron modeladas en cantos independientes. El poeta de la *Ilíada* rompe la narración de la batalla de Troya mediante la narración de la cólera de Aquiles y sus consecuencias y la de un número de combates individuales tales como la *aristeia* de Diómedes (Ε), de Agamemnón (Λ), de Menelao (Ρ), y los duelos entre Menelao y París (Γ) y entre Héctor y Áyax (Η). Tales escenas eran la delicia de la raza a la cual se dirigían los cantos heroicos. En ellas veía el espejo de sus propios ideales.

La nueva finalidad artística de la gran epopeya, al introducir un gran número de escenas de esta naturaleza y conectarlas a una acción unitaria, consistía no sólo, como antes se usaba, en ofrecer cuadros particulares de una acción de conjunto que se supone conocida, sino en poner de relieve y destacar el valor de todos los héroes famosos. Mediante la conexión de muchos héroes y figuras, ya parcialmente celebrados en los antiguos cantos, crea el poeta un cuadro gigantesco, la guerra de Ilion en su totalidad. Su obra muestra claramente lo que representaba para él la lucha: la prodigiosa lucha de muchos héroes inmortales, de la más alta *areté.* No sólo los griegos. Sus enemigos son también un pueblo de héroes que lucha por su patria y por su libertad. "Es del mejor agüero luchar por la patria": son las palabras que Homero pone en la boca no de un (57) griego, sino del héroe de los troyanos, que cae por su patria y alcanza con ello la más alta calidad humana. Los grandes héroes aqueos encarnan el tipo de la más alta heroicidad. La patria, la mujer y los niños, son motivos que actúan menos sobre ellos. Se habla ocasionalmente de que luchan para vengar el rapto de Helena. Hay el intento de tratar directamente con los troyanos el retorno de Helena a su marido legal y evitar así el derrame de sangre, tal como parece

aconsejarlo una política razonable. Pero no se hace ningún uso importante de esta justificación. Lo que despierta la simpatía del poeta por los aqueos no es la justicia de su causa, sino el resplandor imperecedero de su heroicidad.

Sobre el fondo sangriento de la pelea heroica se destaca, en la *Ilíada,* un destino individual de pura tragedia humana: la vida heroica de Aquiles. La acción de Aquiles es, para el poeta, el lazo íntimo mediante el cual reúne las escenas sucesivas de lucha en una unidad poética. A la trágica figura de Aquiles debe la *Ilíada* el no ser para nosotros un venerable manuscrito del espíritu guerrero primitivo, sino un monumento inmortal para el conocimiento de la vida y del dolor humano. La gran epopeya no representa sólo un progreso inmenso en el arte de componer un todo complejo y de amplio contorno. Significa también una consideración más profunda de los perfiles íntimos de la vida y sus problemas, que eleva la poesía heroica muy por encima de su esfera originaria y otorga al poeta una posición completamente nueva, una función educadora en el más alto sentido de la palabra. No es ya simplemente un divulgador impersonal de la gloria del pasado y de sus hechos. Es un poeta en el pleno sentido de la palabra: intérprete creador de la tradición.

Interpretación espiritual y creación son, en el fondo, uno y lo mismo. No es difícil comprender que la enorme y superior originalidad de la epopeya griega, en la composición de un todo unitario, brota de la misma raíz de su acción educadora: de su más alta conciencia espiritual de los problemas de la vida. El interés y el goce creciente en el dominio de grandes masas de material, que es un rasgo típico de los últimos grados de desarrollo de los cantos épicos y que se halla también en otros pueblos, no conduce necesariamente, en ellos, a la gran epopeya, y cuando esto ocurre, fácilmente cae en el peligro de degenerar en una narración novelesca que comience "con el huevo de Leda", con la historia del nacimiento del héroe, a través de una serie fatigosa de cuentos tradicionales. La exposición de la epopeya homérica, dramática y concentrada, siempre intuitiva y representativa, avanzando siempre *in medias res,* procede siempre mediante rasgos ceñidos y precisos. En lugar de una historia de la guerra troyana o de la vida entera de Aquiles, ofrece sólo, con prodigiosa seguridad, las grandes crisis, algunos momentos de importancia representativa y de la más alta fecundidad poética, lo cual le permite concentrar y evocar, en un breve espacio de tiempo, diez (58) años de guerra, con todas sus luchas y vicisitudes pasadas, presentes y futuras. Los críticos antiguos se admiraron ya de esta aptitud. Por ella fue Homero, para Aristóteles y para Horacio, no sólo el clásico entre los épicos, sino el más alto modelo de fuerza y maestría poética. Prescinde de lo meramente histórico, da cuerpo a los acaecimientos y deja que los problemas se desarrollen en virtud de su íntima necesidad.

La *Ilíada* comienza en el momento en que Aquiles colérico se retira de la lucha. Ello pone a los griegos en el mayor apuro. Por los errores y las miserias humanas, tras largos años de lucha, están a punto de perder el fruto de sus esfuerzos en el momento en que se hallaban a punto de conseguir su fin. La retirada de su héroe más poderoso alienta a los demás a realizar un esfuerzo supremo y a mostrar todo el resplandor de su bravura. Los adversarios, animados por la ausencia de Aquiles,

ponen en la lucha todo el peso de su fuerza y el campo de batalla llega al momento supremo, hasta que el creciente riesgo de los suyos mueve a Patroclo a intervenir. Su muerte a manos de Héctor consigue, al fin, lo que las súplicas y los intentos de reconciliación de los griegos no habían alcanzado: Aquiles entra de nuevo en la lucha para vengar a su amigo caído, mata a Héctor, salva a los griegos de la ruina, entierra a su amigo con lamentos salvajes a la antigua usanza bárbara y ve avanzar sobre sí mismo el destino. Cuando Príamo se arrastra a sus pies, pidiéndole el cadáver de su hijo, se enternece el corazón sin piedad del Pelida al recordar a su propio anciano padre, despojado también de su hijo, aunque todavía vivo.

La terrible cólera de Aquiles, que constituye el motivo de la acción entera, aparece con el mismo resplandor creciente que rodea a la figura del héroe. Es la heroicidad sobrehumana de un joven magnífico que prefiere, con plena conciencia, la ruda y breve ascensión de una vida heroica a una vida larga y sin honor, rodeada de goce y de paz, el verdadero *megalopsychos,* sin indulgencia ante su adversario de igual rango, que atenta al único fruto de su lucha: la gloria del héroe. Así comienza el poema, con un momento oscuro de su figura radiante, y el final no puede compararse con el éxito triunfante de la *aristeia* usual. Aquiles no está satisfecho de su victoria sobre Héctor. La historia entera termina con la tristeza inconsolable del héroe, con aquellas espantosas lamentaciones de muerte de los griegos y los troyanos, ante Patroclo y Héctor, y la sombría certeza del vencedor sobre su propio destino.

Quien pretenda suprimir el último canto o continuar la acción hasta la muerte de Aquiles y convertir la *Ilíada* en una aquileida o piense que el poema era originariamente así, considera el problema desde el punto de vista histórico y del contenido, no desde el punto de vista artístico de la forma. La *Ilíada* celebra la gloria de la mayor *aristeia* de la guerra de Troya, el triunfo de Aquiles sobre el (59) poderoso Héctor. En ella se mezcla la tragedia de la grandeza heroica, consagrada a la muerte, con la sumisión del hombre al destino y a las necesidades de la propia acción. A la auténtica *aristeia* pertenece el triunfo del héroe, no su caída. La tragedia que encierra el hecho de que Aquiles se resuelva a ejecutar en Héctor la venganza de la muerte de Patroclo, a pesar de que sabe que tras la caída de Héctor le espera, a su vez, una muerte cierta, no halla su plenitud hasta la consumación de la catástrofe. Sirve sólo para enaltecer y llevar a mayor profundidad humana la victoria de Aquiles. Su heroísmo no pertenece al tipo ingenuo y elemental de los antiguos héroes. Se eleva a la elección deliberada de una gran hazaña, al precio, previamente conocido, de la propia vida. Todos los griegos posteriores concuerdan en esta interpretación y ven en ello la grandeza moral y la más vigorosa eficacia educadora del poema. La resolución heroica de Aquiles sólo alcanza su plenitud trágica en su conexión con el motivo de su cólera y el vano intento de los griegos de llegar a la reconciliación, puesto que su negativa es la que acarrea la intervención y la caída de su amigo en el momento del descalabro griego.

De esta conexión es preciso concluir que la *Ilíada* tiene un designio ético. Para poner en claro, de un modo convincente, las particularidades de aquel propósito, sería preciso un análisis penetrante que no podemos realizar aquí. Claro es que el

problema, mil veces discutido, del nacimiento de la epopeya homérica, no puede ser resuelto de golpe ni dejado de lado mediante la simple referencia a aquel designio, que presupone, naturalmente, la unidad espiritual de la obra de arte. Pero es un saludable antídoto contra la tendencia unilateral a desmenuzar el conjunto, el hecho de que aparezcan de un modo claro las líneas sólidas de la acción. Y sete hecho debe destacarse con claridad meridiana desde nuestro punto de vista. Podemos prescindir del problema de cuál fue el creador de la arquitectura del poema. Lo mismo si se hallaba vinculada a la concepción originaria que si es el resultado de la elaboración de un poeta posterior, no es posible desconocerlo en la forma actual de la *Ilíada* y es de fundamental importancia para su designio y su efecto.

Lo dilucidaremos sólo en algunos puntos de mayor importancia. Ya en el primer canto, donde se refiere la causa de la discordia entre Aquiles y Agamemnón, la ofensa a Crises, el sacerdote de Apolo, y la cólera del dios, que deriva de ella, toma el poeta un partido inequívoco. Refiere la actitud de ambas partes contendientes de un modo completamente objetivo, pero con claridad las califica de incorrectas, por desmesuradas. Entre ellos se halla el prudente anciano Néstor, la personificación de la *sofrosyne.* Ha visto tres generaciones de mortales y habla, como desde un alto sitial, a los hombres airados del presente, sobre sus agitaciones momentáneas. La figura de Néstor mantiene la totalidad de la escena en equilibrio. Ya en esta primera escena aparece la palabra estereotipada *até.* A la ceguera (60) de Agamemnón se junta, en el canto nueve, la de Aquiles, mucho más grave en sus consecuencias, puesto que no "sabe ceder" y, cegado por la cólera, traspasa toda medida humana. Cuando ya es demasiado tarde, se expresa lleno de arrepentimiento. Maldice ahora su encono, que lo ha conducido a ser infiel a su destino heroico, a permanecer ocioso y a sacrificar a su más querido amigo. Asimismo, lamenta Agamemnón, tras su reconciliación con Aquiles, su propia ceguera, en una amplia alegoría sobre los efectos mortales de *até.* Homero concibe a até, así como a *moira,* de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido como un coautor inconsciente. Hay una profunda necesidad espiritual en el hecho de que, precisamente los griegos, para los cuales la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, experimentaran, como algo demoniaco, el trágico peligro de la ceguera y la consideraran como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática tratara de evitarlo mediante la inacción y la renuncia. La frase de Heráclito, h)~qoj a)nqrw/pw| dai/mon, se halla en el término del camino que recorrieron los griegos en el conocimiento del destino humano. El poeta que creó la figura de Aquiles, se halla al comienzo.

La obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento "filosófico" relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo. No escapa a ella nada esencial de la vida humana. Considera el poeta todo acaecimiento particular a la luz de su conocimiento general de la esencia de las cosas. La preferencia de los griegos por la poesía gnómica, la tendencia a estimar cuanto ocurre de acuerdo con

las normas más altas y a partir de premisas universales, el uso frecuente de ejemplos míticos, considerados como tipos e ideales imperativos, todos estos rasgos tienen su último origen en Homero. Ningún símbolo tan maravilloso de la concepción épica del hombre como la representación figurada del escudo de Aquiles tal como lo describe detalladamente la *Ilíada.*[56] Hefestos representa en él la tierra, el cielo y el mar, el sol infatigable y la luna llena y las constelaciones que coronan el cielo. Crea, además, las dos más bellas ciudades de los hombres. En una de ellas hay bodas, fiestas, convites, cortejos nupciales y epitalamios. Los jóvenes danzan en torno, al son de las flautas y las liras. Las mujeres, en las puertas, los miran admiradas. El pueblo se halla reunido en la plaza del mercado, donde se desarrolla un litigio. Dos hombres contienden sobre el precio de sangre de un muerto. Los jueces se hallan sentados sobre piedras pulidas, en círculo sagrado, los cetros en las manos, y dictan la sentencia. La otra ciudad se halla sitiada por dos ejércitos numerosos, (61) con brillantes armaduras, que quieren destruirla o saquearla. Pero sus habitantes no quieren rendirse, sino que se hallan firmes en las almenas de las murallas para proteger a las mujeres, niños y ancianos. Los hombres salen, empero, secretamente y arman una emboscada a la orilla de un río, donde hay un abrevadero para el ganado, y asaltan un rebaño. Acude el enemigo y se da una batalla en la orilla del río. Vuelan las lanzas en medio del tumulto, avanzan Eris y Kydoimos, los demonios de la guerra, y Ker, el demonio de la muerte, con su veste ensangrentada, y arrastran por los pies a los muertos y heridos. Hay también un campo donde los labradores trazan sus surcos arando con sus yuntas y a la vera del campo se hallan un hombre que escancia vino en una copa para su refrigerio. Luego viene una hacienda, en tiempo de cosecha. Los segadores llevan la hoz en la mano, caen las espigas al suelo, son atadas en gavillas, y el propietario está silencioso, con el corazón alegre, mientras los sirvientes preparan la comida. Un viñedo, con sus alegres vendimiadores, un soberbio rebaño de cornudos bueyes, con sus pastores y perros, una hermosa dehesa en lo hondo de un valle, con sus ovejas, apriscos y establos; un lugar para la danza donde las muchachas y los mozos bailan cogidos de las manos y un divino cantor que canta con voz sonora, completan esta pintura plenaria de la vida humana, con su eterna, sencilla y magnífica significación. En torno al círculo del escudo y abrazando la totalidad de las escenas, fluye el Océano.

La armonía perfecta de la naturaleza y de la vida humana, que se revela en la descripción del escudo, domina la concepción homérica de la realidad. Un gran ritmo análogo penetra la totalidad de su movimiento. Ningún día se halla tan henchido de confusión humana que el poeta olvide observar cómo se levanta y se hunde el sol sobre los esfuerzos cotidianos, cómo sigue el reposo al trabajo y la lucha del día y cómo el sueño, que afloja los miembros, abraza a los mortales. Homero no es naturalista ni moralista. No se entrega a las experiencias caóticas de la vida sin tomar una posición ante ellas, ni las domina desde fuera. Las fuerzas morales son para él tan reales como las físicas. Comprende las pasiones humanas con mirada penetrante y

[56] 6 S 478 *ss.*

objetiva. Conoce su fuerza elemental y demoníaca que, más fuerte que el hombre, lo arrastra. Pero, aunque su corriente desborde con frecuencia las márgenes, se halla, en último término, siempre contenida por un dique inconmovible. Los últimos límites de la ética son, para Homero, como para los griegos en general, leyes del ser, no convenciones del puro deber. En la penetración del mundo por este amplio sentido de la realidad, en relación con el cual todo "realismo" parece como irreal, descansa la ilimitada fuerza de la epopeya homérica.

El arte de la motivación de Homero depende de la manera profunda mediante la cual penetra en lo universal y necesario de su (62) asunto. No hay en él simple aceptación pasiva de las tradiciones, ni mera relación de los hechos, sino un desarrollo íntimo y necesario de las acciones que se suceden paso a paso, en inviolable conexión de causas y efectos. Desde los primeros versos, la acción dramática se desarrolla, en ambos poemas, con ininterrumpida continuidad. "Canta, oh musa, la cólera de Aquiles y su contienda en al atrida Agamemnón. ¿Qué dios permitió que lucharan con tanta hostilidad?" Como una flecha, se dispara la pregunta hacia el blanco. La narración de la cólera de Apolo que la sigue delimita estrechamente y declara la causa esencial de la desventura y se sitúa al comienzo de la epopeya como la etiología de la guerra del Peloponeso al comienzo de la historia de Tucídides. La acción no se despliega como una inconexa sucesión temporal. Rige en ella siempre el principio de razón suficiente. Toda acción tiene una vigorosa motivación psicológica.

Pero Homero no es un autor moderno que lo considere todo simplemente en su desarrollo interno, como una experiencia o fenómeno de una conciencia humana. En el mundo en que vive, nada grande ocurre sin la cooperación de una fuerza divina, y lo mismo pasa en la epopeya. La inevitable omnisciencia del poeta no se revela en Homero en la forma en que nos habla de las secretas e íntimas emociones de sus personajes, como si las hubiera experimentado en sí mismo, como es preciso que lo hagan nuestros escritores, sino que ve las conexiones entre lo humano y lo divino. No es fácil señalar los limites a partir de los cuales esta representación de la realidad es. en Homero, un artificio poético. Pero es evidentemente falso explicar siempre la intervención de los dioses como un recurso de la poesía épica. El poeta no vive en un mundo de ilusión artística consciente, tras el cual se halle la fría y frívola ilustración y la banalidad del tópico burgués. Si perseguimos claramente los ejemplos de intervención divina en la épica homérica, veremos un desarrollo espiritual que va desde las intervenciones más externas y esporádicas, que pueden pertenecer a los usos más antiguos del estilo épico, hasta la guía constante de ciertos hombres por la divinidad. Así, Odiseo es conducido por inspiraciones siempre renovadas de Atenea.

También en el antiguo Oriente actúan los dioses no sólo en la poesía, sino también en los acaecimientos religiosos y políticos. Ellos son los que en verdad actúan en las acciones y los sufrimientos humanos, lo mismo en las inscripciones reales de los persas, babilonios y asirios que en los libros históricos de los judíos. Los dioses se interesan siempre en el juego de las acciones humanas. Toman partido en sus luchas. Dispensan sus favores o aprovechan sus beneficios. Todos hacen responsable a su

dios de los bienes y los males que les acaecen. Toda intervención y todo éxito es obra suya. También en la *Ilíada* se dividen los dioses en dos campos. Esta es una creencia antigua. Pero algunos rasgos de su elaboración son nuevos, como el esfuerzo del poeta para mantener, en la disensión que promueve (63) entre los dioses de la guerra de Troya, la lealtad de los dioses entre sí, la unidad de su poder y la permanencia de su reino divino. La última causa de todo acaecimiento es la decisión de Zeus. Incluso en la tragedia de Aquiles, ve Homero el decreto de su suprema voluntad. En toda motivación de las acciones humanas intervienen los dioses. Ello no se halla en contradicción con la comprensión natural y psicológica de los mismos acaecimientos. En modo alguno se excluyen la consideración psicológica y metafísica de un mismo suceso. Su acción recíproca es, para el pensamiento homérico, lo natural.

Así mantiene la epopeya una duplicidad peculiar. Toda acción debe ser considerada, al mismo tiempo, desde el punto de vista humano y desde el punto de vista divino. La escena de este drama se realiza en dos planos. Perseguimos constantemente el curso *sub specie* de las acciones y los proyectos humanos y el de los más altos poderes que rigen el mundo. Así aparece con claridad la limitación, la miopía y la dependencia de las acciones humanas en relación con decretos sobrehumanos e insondables. Los actores no pueden ver esta conexión tal como aparece a los ojos del poeta. Basta pensar en la epopeya cristiana medieval, escrita en lengua romance o germánica, en la cual no interviene fuerza alguna divina y todos los sucesos se desarrollan desde el punto de vista del acaecer subjetivo y de la actividad puramente humana, para darse cuenta de la diferencia de la concepción poética de la realidad propia de Homero. La intervención de los dioses en los hechos y los sufrimientos humanos obliga al poeta griego a considerar siempre las acciones y el destino humanos en su significación absoluta, a subordinarlos a la conexión universal del mundo y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales. Desde el punto de vista de la concepción del mundo, la epopeya griega es más objetiva y más profunda que la épica medieval. Una vez más, sólo Dante es comparable a ella, en su dimensión fundamental. La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega. Por otra parte, se revela con la mayor claridad el contraste de la concepción del mundo puramente teomórfica de los pueblos orientales, para la cual sólo Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, con el carácter antropocéntrico del pensamiento griego. Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término, aunque lo considere desde la perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida.

En la *Odisea,* esta peculiaridad de la estructura espiritual de la epopeya griega se manifiesta todavía de un modo más vigoroso. La *Odisea* pertenece a una época cuyo pensamiento se hallaba ya en alto grado ordenado racional y sistemáticamente. En todo caso, el poema completo, tal como ha llegado a nosotros, fue terminado en aquel periodo y manifiesta claramente sus huellas. Cuando dos pueblos luchan entre sí y claman el auxilio de sus dioses, con ruegos y sacrificios, ponen a éstos en una difícil situación, sobre todo para (64) un pensamiento que cree en la omnipotencia y en la justicia imparcial de la fuerza divina. Así, vemos en la *Ilíada* un pensamiento moral y

religioso ya muy avanzado luchar con el problema de poner en concordancia el carácter originario, particular y local de la mayoría de los dioses, con la exigencia de una dirección unitaria del mundo. La humanidad y la proximidad de los dioses griegos llevaba a una raza, que se sabía, con plena conciencia de su orgullo aristocrático, íntimamente emparentada con los inmortales, a considerar que la vida y las actividades de las fuerzas celestes no eran muy distintas de las que se desarrollaban en su existencia terrena. Con esta representación, que choca con la elevación abstracta de los filósofos posteriores, contrasta en la *Ilíada* un sentimiento religioso en cuya representación de la divinidad y, sobre todo del soberano supremo del mundo, hallan su alimento las ideas más sublimes del arte y de la filosofía posteriores. Pero sólo en la *Odisea* hallamos una concepción del gobierno de los dioses más consecuente y sistemática.

Toma de la *Ilíada,* al comienzo de los cantos primero y quinto, la idea de un concilio de los dioses; pero salta a la vista la diferencia de las escenas tumultuosas del Olimpo de la *Ilíada* y los maravillosos consejos de personalidades sobrehumanas de la *Odisea.* En la *Ilíada,* los dioses están a punto de venir a las manos. Zeus impone su superioridad por la fuerza y los dioses emplean en sus luchas medios humanos —demasiado humanos— como la astucia y la fuerza. El dios Zeus, que preside el consejo de los dioses al comienzo de la *Odisea,* representa una alta conciencia filosófica del mundo. Empieza su consideración sobre el destino presente mediante el planteamiento general del problema de los sufrimientos humanos y la inseparable conexión del destino con las culpas humanas. Esta teodicea se cierne sobre la totalidad del poema. Para el poeta, es la más alta divinidad una fuerza sublime y omnisciente que se halla por encima de los esfuerzos y los pensamientos de los mortales. Su esencia es el espíritu y el pensamiento. No es comparable con las miopes pasiones que acarrean las faltas de los hombres y los hacen caer en las redes de Até. El poeta considera, desde este punto de vista ético y religioso, los sufrimientos de Odiseo y la *hybris* de los pretendientes expiados con la muerte. La acción trascurre en torno a este problema unitario hasta el fin.

Pertenece a la esencia de esta historia el hecho de que la voluntad más alta, que orienta de un modo consecuente y poderoso el conjunto de la acción y la conduce, finalmente, a un resultado justo y feliz, aparezca claramente en su momento culminante. El poeta ordena todo cuanto ocurre en el sistema de su pensamiento religioso. Todo personaje mantiene sólidamente su actitud y su carácter. Esta rígida construcción ética pertenece, probablemente, a los últimos estadios de la elaboración poética de la *Odisea.* En relación con esto, la crítica ha propuesto un problema que todavía espera resolución: el de comprender (65) desde el punto de vista histórico el progreso de esta elaboración moralizadora, a partir de los estadios más primitivos. Al lado de la idea de conjunto, ética y religiosa, que domina, a grandes rasgos, la forma definitiva de la *Odisea,* ofrece una riqueza inagotable de rasgos espirituales que van desde lo fabuloso hasta lo idílico, lo heroico y lo aventurero, sin que se agote con ello la acción del poema. Sin embargo, la unidad y la rigurosa economía de la construcción, sentida desde todos los tiempos como uno de sus rasgos fundamentales,

depende de las grandes líneas del problema religioso y ético que desarrolla.

Con todo, esto es sólo un aspecto de un fenómeno mucho más rico. Del mismo modo que ordena Homero el destino humano en el amplio marco del acaecer universal y dentro de una concepción del mundo perfectamente delimitada, sitúa también sus personajes dentro de un ambiente adecuado. Jamás toma a los hombres en abstracto y puramente desde el punto de vista interior. Todo se desarrolla en el cuadro plenario de la existencia concreta. No son sus figuras meros esquemas que ocasionalmente despierten a la expresión dramática y se levanten a extremos prodigiosos hasta caer, de pronto, en la inacción. Los hombres de Homero son tan reales que podríamos verlos con los ojos o tocarlos con las manos. Por la coherencia de su pensamiento y de su acción, su existencia se halla en íntima relación con el mundo exterior. Consideraremos, por ejemplo, a Penélope La expresión del sentimiento hubiera alcanzado una mayor intensidad lírica mediante actividades y expresiones más exageradas. Pero esta actitud hubiera sido insoportable, en relación con el objeto y para el lector. Los personajes de Homero son siempre naturales y expresan, en todo momento, su propia esencia. Poseen una solidez, una facilidad de movimientos y una íntima trabazón a la que nada se puede comparar. Penélope es, al mismo tiempo, la mujer casera, la mujer abandonada del marido ausente, en presencia de sus dificultades con los pretendientes, la señora fiel y afectuosa con sus sirvientas, la mujer inquieta y angustiada por la custodia de su único hijo. No tiene más apoyo que el honrado y anciano porquerizo. El padre de Odiseo, débil y anciano, se halla en un pequeño y pobre retiro, lejos de la ciudad. Su propio padre está lejos y no puede ayudarla. Todo esto es sencillo y necesario y en su múltiple conexión desarrolla la íntima lógica de la figura mediante un efecto reposado y plástico. El secreto de la fuerza plástica de las figuras homéricas se halla en su aptitud de situarlas, de un modo intuitivo y con precisión y claridad matemáticas, en el sólido sistema de coordenadas de un espacio vital.

La aptitud de la epopeya homérica para proporcionarnos la intuición del mundo que describe como un cosmos completo que descansa en sí mismo y en el cual se mantiene el equilibrio entre el acaecer móvil y un elemento de permanencia y orden, arraiga, en último (66) término, en una peculiaridad específica del espíritu griego. Maravilla al espectador moderno el hecho de que todas las fuerzas y tendencias características del pueblo griego, que se manifiestan en su evolución histórica posterior, se revelan ya, de un modo claro, en Homero. Esta impresión es, naturalmente, menos evidente cuando consideramos los poemas aislados. Pero si consideramos a Homero y la posteridad griega en una sola vista de conjunto, se pone de relieve su poderosa comunidad. Su fundamento más profundo se halla en cualidades innatas y hereditarias de la sangre y de la raza. Nos sentimos, al mismo tiempo, ante ellas, próximos y alejados. En el conocimiento de esta diferencia necesaria de lo análogo se funda la fecundidad de nuestro contacto con el mundo griego. Sin embargo, sobre el elemento de la raza y el pueblo, que sólo podemos aprehender de un modo sentimental e intuitivo y que se conserva con rara inmutabilidad a través de los cambios históricos del espíritu y de la fortuna, no

podemos olvidar la incalculable influencia histórica que ha ejercido el mundo humano configurado por Homero sobre todo el desarrollo histórico ulterior de su nación. Por primera vez en él ha llegado el espíritu pan-helénico a la unidad de la conciencia nacional e impreso su sello sobre toda la cultura griega posterior. (67)

IV. HESIODO Y LA VIDA CAMPESINA

AL LADO de Homero colocaban los griegos, como su segundo poeta, al beocio Hesíodo. En él se revela una esfera social completamente distinta del mundo de los nobles y su cultura. Especialmente el último de los poemas conservados de Hesíodo y el más arraigado a la tierra, los *Erga,* ofrece la pintura más vivaz de la vida campesina de la metrópoli al final del siglo VIII y completa, de un modo esencial, la representación de la vida más primitiva del pueblo griego adquirida en el jónico Homero. Homero destaca, con la mayor claridad, el hecho de que toda educación tiene su punto de partida en la formación de un tipo humano noble que surge del cultivo de las cualidades propias de los señores y de los héroes. En Hesíodo se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo. El título *Los trabajos y los días,* que la posteridad ha dado al poema didáctico y campesino de Hesíodo, expresa esto de un modo perfecto. El heroísmo no se manifiesta sólo en las luchas a campo abierto de los caballeros nobles con sus adversarios. También tiene su heroísmo la lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y con los elementos, y disciplina cualidades de valor eterno para la formación del hombre. No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo. No debe inducirnos a error la vida libre de cuidados de la clase señorial en Homero: Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo. Heródoto expresa esto mediante una comparación con otros países y pueblos más ricos: [57] "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su *areté.* Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende Hélade de la pobreza y de la servidumbre." Su campo se halla constituido por múltiples estrechos valles y paisajes cruzados por montañas. Carece casi en absoluto de las amplias llanuras fácilmente cultivables del norte de Europa. Ello le obliga a una lucha constante con el suelo para arrancarle lo que sólo así le puede dar. La agricultura y la ganadería han sido siempre las ocupaciones más importantes y más características de los griegos. Sólo en las costas prevaleció más tarde la navegación. En los tiempos más antiguos predominó en absoluto el estado agrario.

Pero Hesíodo no nos pone sólo ante los ojos la vida campesina, como tal. Vemos también en él la acción de la cultura noble y de su fermento espiritual —la poesía homérica— sobre las capas más profundas de la nación. El proceso de la cultura griega no se realiza (68) sólo mediante la imposición, de las maneras y formas espirituales creadas por una clase superior sobre el resto del pueblo. Todas las clases aportan su propia contribución. El contacto con la cultura más alta, que recibe de la clase dominante, despierta en los rudos y toscos campesinos la más viva reacción. En aquel tiempo eran heraldos de la vida más alta los rapsodas que recitaban los poemas de Homero. En el conocido preludio de la *Teogonía,* cuenta Hesíodo cómo fue

[57] 1 Heródoto, VII, 102.

llamado a la vocación de poeta; cómo siendo un simple pastor y apacentando sus rebaños al pie del Helicón, recibió cierto día la inspiración de las musas, que pusieron en sus manos el báculo del rapsoda. Pero el poeta de Ascra no difundió sólo ante las multitudes que le escuchaban en las aldeas el esplendor y la pompa de los versos de Homero. Su pensamiento se halla profundamente enraizado en el suelo fecundo de la existencia campesina y, puesto que su experiencia personal le llevaba más allá de la vocación homérica y le otorgaba una personalidad y una fuerza propia, le fue dado por las musas revelar los valores propios de la vida campesina y añadirlos al tesoro espiritual de la nación entera.

Gracias a sus descripciones, podemos representarnos claramente el estado del campo en tiempo de Hesíodo. Aunque no sea posible, en un pueblo tan multiforme como el griego, generalizar a partir del estado de Beocia, sus condiciones son, sin duda, en una amplia medida, típicas. Los poseedores del poder y de la cultura son los nobles terratenientes. Pero los campesinos tienen, sin embargo, una considerable independencia espiritual y jurídica. No existe la servidumbre y nada indica ni remotamente que aquellos campesinos y pastores, que vivían del trabajo de sus manos, descendieran de una raza sometida en los tiempos de las grandes emigraciones, como ocurría acaso en los laconios. Se reúnen todos los días en el mercado y en el λέσχη, y discuten sus asuntos públicos y privados. Critican libremente la conducta de sus conciudadanos y aun de los señores preeminentes y "lo que la gente dice" era de importancia decisiva para el prestigio y la prosperidad del hombre ordinario. Sólo ante la multitud puede afirmar su rango y crearse un prestigio.

La ocasión externa del poema de Hesíodo es el proceso con su codicioso, pleitista y perezoso hermano Perses, el cual, después de haber administrado mal la herencia paterna, insiste constantemente en nuevos pleitos y reclamaciones. La primera vez ha ganado la voluntad del juez, mediante soborno. La lucha entre la fuerza y el derecho, que se manifiesta en el proceso, no es, evidentemente, sólo asunto personal del poeta; éste se hace, al mismo tiempo, portavoz de la opinión dominante entre los campesinos. Su atrevimiento llega a tanto, que echa en cara a los señores "devoradores de regalos" su codicia y el abuso brutal de su poder. Su descripción no puede compaginarse con la pintura ideal del dominio patriarcal de los nobles en Homero. Este estado de cosas y el descontento que produce existía (69) naturalmente también antes. Pero para Hesíodo el mundo heroico pertenece a otro tiempo distinto y mejor que el actual, "la edad de hierro", que pinta en los *Erga* con colores tan sombríos. Nada es tan característico del sentimiento pesimista del pueblo trabajador como la historia de las cinco edades del mundo que empieza con los tiempos dorados, bajo el dominio de Cronos, y conduce gradualmente, en línea descendente, hasta el hundimiento del derecho, de la moral y de la felicidad humana en los duros tiempos actuales. Aidos y Némesis se han velado y abandonado la tierra para retornar al Olimpo con los dioses. Sólo han dejado entre los hombres sufrimientos y discordias sin fin.

En semejante ambiente no es posible que surja un puro ideal de educación humana, como ocurrió en los tiempos más afortunados de la vida noble. Tanto más importante

es averiguar qué parte ha tomado el pueblo en el tesoro espiritual de la clase noble y en la elaboración de la cultura aristocrática para adoptarla y convertirla en una forma de educación adecuada al pueblo entero. Es decisivo para ello el hecho de que el campo no ha sido todavía conquistado y sometido por la ciudad. La cultura feudal campesina no es todavía sinónimo de retraso espiritual ni es estimada mediante módulos ciudadanos. "Campesino" no significa todavía "inculto". Incluso las ciudades de los tiempos antiguos, especialmente la metrópoli griega, son principalmente ciudades rurales y en su mayoría siguen siéndolo después. Del mismo modo que todos los años saca el campo nuevos frutos de lo profundo de la tierra, se desarrolla en todas partes una moralidad viva, pensamientos originales y creencias religiosas. No existe todavía una civilización ni un módulo de pensamiento ciudadano que todo lo iguale, y aprisione sin piedad toda peculiaridad y toda originalidad.

La vida espiritual más alta en el campo sale naturalmente de las capas superiores. Como muestran ya la *Ilíada* y la *Odisea,* la epopeya homérica fue primero cantada por trovadores andariegos en las residencias de los nobles. Pero aun Hesíodo, que se desarrolló en un ambiente campesino y trabajó en el campo, se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación de rapsoda. Su poema se dirige, en primer término, a los hombres de su estado y da por supuesto que sus oyentes entienden el lenguaje artístico de Homero que es el que él mismo emplea. Nada revela de un modo tan claro la esencia del proceso espiritual que se realiza mediante el contacto de aquella clase con la poesía homérica, como la estructura del poema de Hesíodo. En él se refleja el proceso de formación intima del poeta. Toda elaboración poética de Hesíodo se sujeta sin vacilación a las formas estilizadas por Homero. Toma de Homero versos enteros y fragmentos, palabras y frases. El uso de epítetos épicos pertenece también al lenguaje de Homero. De ahí resulta un notable contraste entre el fondo y la forma del nuevo poema. Sin embargo, (70) para que estos elementos no populares penetraran en la existencia, vulgar y apegada al terruño, de los campesinos y pastores y otorgaran a sus anhelos y preferencias una claridad consciente y una inspiración moral, era preciso dotarlos de una expresión convincente. El conocimiento de la poesía homérica no significa sólo para los hombres del mundo hesiódico un enriquecimiento enorme de los medios de expresión. A pesar de su espíritu heroico y patético, tan ajeno al estilo de su vida, les ofrecía también, por la precisión y claridad con que expresaba los más altos problemas de la vida humana, el camino espiritual que los llevaba, desde la opresora estrechez de su dura existencia, a la atmósfera más alta y más libre del pensamiento.

El poema de Hesíodo nos permite conocer con claridad el tesoro espiritual que poseían los campesinos beocios, independientemente de Homero. En la gran masa de las sagas de la *Teogonía* hallamos muchos temas antiquísimos, conocidos ya por Homero, pero también otros muchos que no aparecen allí. Y no es siempre fácil distinguir lo que era ya elaborado en forma poética y lo que responde a una simple tradición oral. En la *Teogonía* se manifiesta Hesíodo con toda la fuerza del pensamiento descriptivo. En los *Erga* se halla más cerca de la realidad campesina y de su vida. Pero también aquí, interrumpe de pronto el curso de su pensamiento y

refiere largos mitos, en la seguridad de agradar a sus oyentes. También para el pueblo eran los mitos asunto de interés ilimitado. Da cuerpo a un sinfín de narraciones y reflexiones y constituye la filosofía entera de aquellos hombres. Así, se manifiesta en la elección inconsciente del asunto de las sagas la orientación espiritual propia de los campesinos. Prefiere los mitos que expresan la concepción de la vida realista y pesimista de aquella clase o las causas de las miserias y las necesidades de la vida social que los oprimen. En el mito de Prometeo halla la solución al problema de las fatigas y los trabajos de la vida humana; la narración de las cinco edades del mundo explica la enorme distancia entre la propia existencia y el mundo resplandeciente de Homero y refleja la eterna nostalgia del hombre hacia tiempos mejores; el mito de Pandora expresa la triste y vulgar creencia, ajena al pensamiento caballeresco, de la mujer como origen de todos los males. No creo que erremos al afirmar que no fue Hesíodo el primero en popularizar estas historias entre los campesinos. Pero sí, ciertamente, fue el primero en situarlas con resolución en la amplia conexión social y filosófica con que aparecen en sus poemas. La manera como cuenta, por ejemplo, las historias de Prometeo y Pandora presupone claramente que fueron ya conocidas antes por sus oyentes. El interés predominante por la epopeya homérica pasa a segundo término en el ambiente de Hesíodo, ante estas tradiciones religiosas, éticas y sociales. En los mitos adquiere forma la actitud originaria del hombre ante la existencia. De ahí que toda clase social posea su propio tesoro de mitos. Al lado de los mitos, posee el pueblo su antigua sabiduría práctica, (71) adquirida por la experiencia inmemorial de innumerables generaciones. Consiste, en parte, en los conocimientos y consejos profesionales, en normas morales y sociales, concentrados en breves fórmulas que permitan conservarlos en la memoria. Hesíodo nos ha trasmitido, en sus *Erga,* un gran número de estas preciosas tradiciones. Estos fragmentos de la obra pertenecen, por su concisión y la originalidad del lenguaje, a las realizaciones poéticas mejor logradas del poema; aunque las amplias exposiciones filosóficas de la primera parte tengan más interés desde el punto de vista de la historia personal y espiritual, en la segunda parte hallamos todas las tradiciones campesinas: viejas reglas sobre el trabajo del campo en las diferentes épocas del año, una meteorología con preceptos sobre el adecuado cambio de los vestidos y reglas para la navegación. Todo ello rodeado de sentencias morales sustanciosas y de preceptos y prohibiciones colocados al principio y al final. Nos hemos anticipado al hablar de la poesía de Hesíodo. Se trata, ante todo, de poner en claro los múltiples elementos culturales de los campesinos, para los cuales escribió. En la segunda parte de los *Erga* se ofrecen de un modo tan patente que no hace falta sino asirlos. Su forma, su contenido y su estructura revelan inmediatamente su herencia popular. Se hallan en completa oposición con la cultura noble. La educación y la prudencia, en la vida del pueblo, no conocen nada parecido a la formación del hombre en su personalidad total, a la armonía del cuerpo y el espíritu, a la destreza por igual en el uso de las armas y de las palabras, en las canciones y en los hechos, tal como lo exigía el ideal caballeresco. Mantiene, en cambio, una ética vigorosa y permanente, que se conserva inmutable, a través de los siglos, en la vida material de los campesinos y en el trabajo diario de su

profesión. Este código es más real y más próximo a la tierra, aunque carezca de un alto ideal.

En Hesíodo se introduce por primera vez el ideal que sirve de punto de cristalización de todos estos elementos y adquiere una elaboración poética en forma de epopeya: la idea del derecho. En torno a la lucha por el propio derecho, contra las usurpaciones de su hermano y la venalidad de los nobles, se despliega en el más personal de sus poemas, los *Erga,* una fe apasionada en el derecho. La gran novedad de esta obra es que *el* poeta habla en primera persona. Abandona la tradicional objetividad de la epopeya y se hace el portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho. Justifica esta atrevida innovación el enlace inmediato del poema con la contienda jurídica que sostiene con su hermano Perses. Habla con Perses y a él dirige sus amonestaciones. Trata de convencerle en mil formas de que Zeus protege a la justicia, aunque los jueces de la tierra la conculquen, y de que los bienes mal adquiridos jamás prosperan. Se dirige entonces a los jueces, a los señores poderosos, mediante la historia del halcón y el ruiseñor, y en otros lugares. Nos traslada de un modo tan vivaz en la situación del proceso, justamente (72) en el momento anterior a la decisión de los jueces, que no sería difícil cometer el error de pensar que Hesíodo escribió, precisamente, en aquel momento y que los *Erga* son una obra ocasional, nacida íntegramente de aquella circunstancia. Así lo han pensado algunos nuevos intérpretes. Parece confirmar este punto de vista el hecho de que en parte alguna nos hable del resultado del pleito. No parece que el poeta hubiera dejado a sus oyentes a oscuras si hubiese recaído ya una decisión. Se consideró, así, el poema como un reflejo del proceso real. Se investigó sobre algunos cambios de situación que se creyó hallar en el poema y se llegó a la conclusión de que la obra, por la relajación arcaica de su composición que nos permite apenas concebirla como una unidad, no es otra cosa que una serie de "Cantos de amonestación a Perses", separados en el curso del tiempo. Es la trasposición al poema didáctico de Hesíodo de la teoría de los cantos homéricos de Lachmann.[58] Difícilmente pueden conciliarse con esta interpretación la existencia de amplias partes del poema de naturaleza puramente didáctica, que nada tienen que ver con el proceso y que se hallan, sin embargo, dirigidas a su hermano Perses y consagradas a su instrucción, como los calendarios para campesinos y navegantes y las dos colecciones de máximas morales unidas a ellos. ¿Y qué influencia pudieron tener las doctrinas generales, de carácter religioso y moral, sobre la justicia y la injusticia, mantenidas en la primera parte del poema, sobre la marcha de un proceso real? En realidad, el caso concreto del proceso jugó evidentemente un papel importante en la vida de Hesíodo, pero no es para el poema sino la forma artística con que viste el discurso para hacerlo más eficaz. Sin ello, no sería posible la forma personal de la exposición ni el efecto dramático de la primera parte. Así se hacía natural y necesaria, porque el poeta había experimentado, realmente, su íntima tensión en la lucha por su propio derecho. Por esta razón no nos

[58] 2 El ensayo de P. FRIEDLAENDER, H*ermes* 48, 558, es un comienzo importante para la consideración unitaria del poema y la comprensión de su forma. Otros comentarios del autor al respecto aparecen, después de terminado este capítulo, en Gött. *Gel. Anz.,* 1931.

refiere el proceso hasta su término, porque el hecho concreto no afecta la finalidad didáctica del poema.

Así como Homero describe el destino de los héroes que luchan y sufren como un drama de los dioses y de los hombres, ofrece Hesíodo el vulgar acaecimiento civil de su pleito judicial como una lucha de los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Así, eleva un suceso real de su vida, que carece por sí mismo de importancia, al noble rango y a la dignidad de una verdadera epopeya. No puede, naturalmente, como lo hace Homero, trasladar a sus oyentes al cielo, porque ningún mortal puede conocer las decisiones de Zeus sobre sí mismo y sobre sus cosas. Sólo puede rogar a Zeus que proteja la justicia. El poema empieza con himnos y plegarias.

(73) Zeus, que humilla a los poderosos y ensalza a los humildes, debe hacer justa la sentencia de los jueces. El poeta mismo toma en tierra el papel activo de decir la verdad a su hermano extraviado y apartarlo del camino funesto de la injusticia y la contienda. Verdad que Eris es una deidad a la cual los hombres deben pagar tributo, aun contra su voluntad. Pero al lado de la Eris mala hay una buena que no promueve la lucha, sino la emulación. Zeus le dio su morada en las raíces de la tierra. Enciende la envidia en el perezoso ante el éxito de su vecino y lo mueve al trabajo y al esfuerzo honrado y fecundo. El poeta se dirige a Perses para prevenirle contra la Eris mala. Sólo puede consagrarse a la inútil manía de disputar el hombre rico que tiene llenas las trojes y no se halla agobiado por el cuidado de su subsistencia. Éste puede maquinar contra la hacienda y los bienes de los demás y disipar el tiempo en el mercado. Hesíodo exhorta a su hermano a no tomar, por segunda vez, este camino, y a reconciliarse con él sin proceso; puesto que dividieron ya, desde hace tiempo, la herencia paterna y Perses tomó para sí más de lo que le correspondía, sobornando a los jueces. "Insensatos, no saben cuan verdadera es la sentencia de que la mitad es mayor que el todo y qué bendición encierra la hierba más humilde que produce la tierra para el hombre, la malva y el asfódelo." [59] Así el poeta, al dirigir su exhortación a su hermano, pasa del caso concreto a su formulación general. Y ya desde el comienzo se deja entrever cómo se ensalza la advertencia contra las contiendas y la injusticia y la fe inquebrantable en la protección del derecho por las fuerzas divinas, con la segunda parte del poema, las doctrinas del trabajo de los campesinos y los navegantes y las sentencias relativas a lo que el hombre debe hacer y omitir. La única fuerza terrestre que puede contraponerse al predominio de la envidia y las disputas es la Eris buena, con su pacífica emulación en el trabajo. El trabajo es una dura necesidad para el hombre, pero es una necesidad. Y quien provee mediante él a su modesta subsistencia, recibe mayores bendiciones que quien codicia injustamente los bienes ajenos.

Esta experiencia de la vida se funda, para el poeta, en las leyes permanentes que rigen el orden del mundo, enunciadas en forma religiosa y mítica. Ya en Homero hallamos el intento de interpretación de algunos mitos desde el punto de vista de una concepción del mundo. Pero este pensamiento, fundado en las tradiciones míticas, no

[59] 3 *Erga,* 40.

se halla allí todavía sistematizado. Esta tarea le estaba reservada a Hesíodo, en la segunda de sus grandes obras: la *Teogonía.* Los relatos heroicos participan apenas en la especulación cosmológica y teológica. Los relativos a los dioses constituyen, en cambio, su fuente más abundante. El impulso causal naciente halló satisfacción en la construcción sagaz y completa de la genealogía de los dioses. Pero

los tres elementos más esenciales de una doctrina racional del devenir del mundo aparecen también, evidentes, en la representación mítica de la *Teogonía:* el Caos, el espacio vacío; la Tierra y el Cielo, fundamento y cubierta del mundo, separados del Caos, y Eros, la fuerza originaria creadora y animadora del cosmos. La tierra y el cielo son elementos esenciales de toda concepción mítica del mundo. Y el Caos, que hallamos también en los mitos nórdicos, es evidentemente una idea originaria de las razas indogermánicas. El Eros de Hesíodo es una idea especulativa original y de una fecundidad filosófica enorme. En la *Titanomaquia* y en la doctrina de las grandes dinastías de los dioses, entra en acción la idea teológica de Hesíodo de construir una evolución del mundo, llena de sentido, en la cual intervienen fuerzas de carácter ético además de las fuerzas telúricas y atmosféricas. El pensamiento de la *Teogonía* no se contenta con ponerlos en relación con los dioses reconocidos y venerados en los cultos ni con los conceptos tradicionales de la religión reinante. Por el contrario, pone al servicio de una concepción sistemática, sobre el origen del mundo y de la vida humana, elaborada mediante la fantasía y el intelecto, los datos de la religión en el sentido más amplio del culto, de la tradición mítica y de la vida interior. Así, concibe toda fuerza activa como una fuerza divina, como corresponde a aquel grado de la evolución espiritual. Nos hallamos, pues, ante un pensamiento vivo y mítico, expuesto en la forma de un poema original. Pero este sistema mítico se halla constituido y gobernado por un elemento racional, como lo demuestra el hecho de que se extienda mucho más allá del círculo de los dioses conocidos por Homero y objeto del culto y de que no se limite a los meros registros y combinaciones de dioses admitidos por la tradición, sino que se atreva a una interpretación creadora de los mismos e invente nuevas personificaciones cuando así lo exijan las nuevas necesidades del pensamiento abstracto.

Bastan estas breves referencias para comprender el trasfondo de los mitos que introduce Hesíodo en los *Erga,* para explicar la presencia de la fatiga y los trabajos en la vida humana y la existencia del mal en el mundo. Así se ve, ya en el relato introductorio sobre la buena y la mala Eris, que la *Teogonía* y los *Erga,* a pesar de la diferencia de su asunto, no se hallaban separados en el espíritu del poeta, sino que el pensamiento del teólogo penetra en el del moralista, así como el de éste se manifiesta claramente en la *Teogonía.* Ambas obras desarrollan la íntima unidad de la concepción del mundo, de una personalidad. Hesíodo aplica la forma "causal" del pensamiento, propia de la *Teogonía,* en la historia de Prometeo de los *Erga,* a los problemas éticos y sociales del trabajo. El trabajo y los sufrimientos deben de haber venido alguna vez al mundo. No pueden haber formado parte, desde el origen, de la ordenación divina y perfecta de las cosas. Hesíodo busca su causa en la siniestra

acción de Prometeo, en el robo del fuego divino, que considera desde el punto de vista (75) moral. Como castigo, creó Zeus a la primera mujer, la astuta Pandora, madre de todo el género humano. De la caja de Pandora salieron los demonios de la enfermedad, de la vejez y otros mil males que pueblan hoy la tierra y el mar.

Es una innovación atrevida interpretar el mito desde el punto de vista de las nuevas ideas especulativas del poeta y colocarlo en un lugar tan central. Su uso en la marcha general del pensamiento de los *Erga* corresponde al uso paradigmático del mito en los discursos de los personajes de la epopeya homérica. No se ha reconocido esta razón para los dos grandes "episodios" o "digresiones" míticas del poema de Hesíodo, a pesar de su gran importancia para la comprensión de su fondo y de su forma. Los *Erga* constituyen una grande y singular admonición y un discurso didáctico y. como las elegías de Tirteo o de Solón, derivan directamente, en el fondo y en la forma, de los discursos de la epopeya homérica.[60] En ellos se hallan muy en su lugar los ejemplos míticos. El mito es como un organismo: se desarrolla, cambia y se renueva incesantemente. El poeta realiza esta transformación. Pero no la realiza respondiendo simplemente a su arbitrio. El poeta estructura una nueva forma de vida para su tiempo e interpreta el mito de acuerdo con sus nuevas evidencias íntimas. Sólo mediante la incesante metamorfosis de su idea se mantiene el mito vivo. Pero la nueva idea es acarreada por el seguro vehículo del mito. Esto es válido ya para la relación entre el poeta y la tradición en la epopeya homérica. Pero se hace todavía mucho más claro en Hesíodo, puesto que aquí la individualidad poética aparece de un modo evidente, actúa con plena conciencia y se sirve de la tradición mítica como de un instrumento para su propio designio.

Este uso normativo del mito se revela con mayor claridad por el hecho de que Hesíodo, en los *Erga,* coloca, inmediatamente después de la historia de Prometeo, la narración de las cinco edades del mundo, mediante una fórmula de transición que carece acaso de estilo, pero que es sumamente característica para nuestro propósito.[61] "Si tú quieres, te contaré con arte una segunda historia hasta el fin. Acéptala, empero, en tu corazón." En este tránsito del primer mito al segundo era necesario dirigirse de nuevo a Perses, para llevar a la conciencia de los oyentes la unidad del fin didáctico de dos narraciones en apariencia tan distintas. La historia de la antigua Edad de Oro y de la degeneración siempre creciente de los tiempos subsiguientes, debe mostrar que los hombres eran originariamente mejores que hoy (76) y vivían sin trabajos ni penas. Sirve de explicación el mito de Prometeo. Hesíodo no vio que ambos mitos en realidad se excluyen, lo cual es particularmente significativo para su plena interpretación ideal del mito. Menciona Hesíodo, como causas de la creciente

[60] 4 Los intérpretes no observaron que el comienzo de los *Erga,* luego de la invocación a Zeus, que termina con las palabras "pero yo quiero decir la verdad a Perses", está imitado en su forma típica de ou)k a)/ra mou~non e)h~v de los discursos homéricos. Pero de esto depende la comprensión de la forma de todo el poema; es un único "discurso" independizado y ampliado hasta convertirse en epopeya, de carácter admonitivo. El largo discurso de Fénix, en el libro IX de la *Ilíada,* está bastante cerca de él.

[61] 5 *Erga,* 106.

desventura de los hombres, el progreso de *hybrís* y la irreflexión, la desaparición del temor de los dioses, la guerra y la violencia. En la edad quinta, la edad de hierro, en la cual el poeta lamenta tener que vivir, domina sólo el derecho del más fuerte. Sólo los malhechores pueden afirmarse en ella. Aquí refiere Hesíodo la tercera historia: la del halcón y el ruiseñor. La dirige expresamente a los jueces, a los señores poderosos. El halcón arrebata al ruiseñor —el "cantor"— y a sus lamentos lastimeros responde el raptor, mientras lo lleva en sus garras a través de los aires: [62] "Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o dejarte." Hesíodo denomina a esta historia de animales, un amos. Semejantes fábulas eran creídas por todo el pueblo. Cumplían en el pensamiento popular una función análoga a la de los paradigmas míticos en los discursos épicos: contenían una verdad general. Homero y Píndaro denominan también *ainos* a los ejemplos míticos. Sólo más tarde se limita el concepto a las fábulas de animales. Contiene el sentido ya conocido de advertencia o consejo. Así, no es sólo *ainos* la fábula del halcón y el ruiseñor. Éste es sólo el ejemplo que ofrece Hesíodo a los jueces. Verdaderos *ainos* son también la historia de Prometeo y el mito de las edades
del mundo.

Las mismas alocuciones dirigidas a ambas partes, a Perses y a los jueces, se repiten en la siguiente parte del poema. En ella nos muestra la maldición de la injusticia y la bendición de la justicia, mediante las imágenes religiosas de la ciudad justa y de la ciudad injusta. Diké se convierte aquí, para el poeta, en una divinidad independiente. Es la hija de Zeus, que se sienta con él y se lamenta cuando los hombres abrigan designios injustos, puesto que tiene que darle cuenta de ellos. Sus ojos miran también a esta ciudad y al litigio que se sostiene en ella. Y el poeta se dirige de nuevo a Perses:[63] "Toma esto en consideración; atiende a la justicia y olvida la violencia. Es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes." Esta diferencia entre los hombres y los animales se enlaza claramente con el ejemplo del halcón y el ruiseñor. Hesíodo piensa que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte, como lo hace el halcón con el ruiseñor.

En la primera parte del poema se revela la creencia religiosa de que la idea del derecho se halla en el centro de la vida. Este elemento (77) ideológico no es, naturalmente, un producto original de la vida campesina primitiva. En la forma en que lo hallamos en Hesíodo, ni tan siquiera pertenece a la Grecia propiamente dicha. Del mismo modo que los rasgos racionales que se revelan en el afán sistemático de la *Teogonía* presuponen las relaciones ciudadanas y el desarrollo espiritual avanzado de Jonia. La fuente más antigua de estas ideas es, para nosotros, Homero. En él se halla contenido el primer elogio de la justicia. Sin embargo, la idea del derecho no se halla tan en primer término en la *Ilíada* como en la *Odisea,* más próxima, en el tiempo, a

[62] 6 *Erga,* 202.
[63] 7 *Erga,* 274. *Nomos* no significa todavía en este contexto "ley".

Hesíodo. En ella hallamos la creencia de que los dioses son guardianes de la justicia y de que su reinado no sería, en verdad, divino, si no condujera, al fin, al triunfo del derecho. Este postulado domina la acción entera de la *Odisea.* También en la *Ilíada* hallamos, en un famoso ejemplo de la Patrocleia, la creencia de que Zeus promueve terribles tempestades en el cielo cuando los hombres conculcan la justicia en la tierra.[64] Sin embargo, estas huellas aisladas de una concepción ética de los dioses y aun las convicciones que gobiernan la *Odisea,* se hallan muy lejos de la pasión religiosa de Hesíodo, el profeta del derecho, el cual, como simple hombre del pueblo emprende, mediante su fe inquebrantable en la protección del derecho por los dioses, una lucha contra su propio ambiente y nos arrebata todavía, a través de los siglos, con su irresistible *pathos.* Toma de Homero el contenido de su idea del derecho, así como algunos giros característicos del lenguaje. Pero la fuerza reformadora mediante la cual experimenta esta idea en la realidad, así como el absoluto predominio de su idea del gobierno de los dioses y del sentido del mundo, abre una nueva edad. La idea del derecho es, para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del derecho y la creación de una nueva figura divina, Diké, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad.

Es imposible admitir que Hesíodo, en su tierra beocia, alejado del desarrollo espiritual propio de los países transmarinos, haya mantenido por primera vez aquella exigencia y sacada de sí mismo la totalidad de su *pathos* social. La experimentó con más vehemencia en su lucha con aquel medio ambiente y se convirtió, así, en su heraldo. Él mismo cuenta en los *Erga*[65] cómo su padre, venido a menos en la ciudad de Cime, en el Asia Menor, inmigró a Beocia. Así, es razonable presumir que el sentimiento de melancolía experimentado (78) en su nueva patria, tan amargamente expresado por el hijo, le haya sido trasmitido por su padre. Su familia no se ha sentido nunca en su casa en la miserable aldea de Ascra. Hesíodo la denomina "horrible en invierno, insoportable en verano y nunca agradable". Es evidente que desde joven aprendió en su casa paterna a ver con mirada crítica las relaciones sociales de los beocios. Introdujo la idea de *diké* en su medio ambiente. Ya en la *Teogonía* la introduce de un modo expreso.[66] La presencia de la trinidad divina y moral de las Horas, Diké. Eunomia e Irene, al lado de las Moiras y de las Carites, se debe evidentemente a una predilección del poeta. Del mismo modo que en la genealogía de los vientos cuenta a Notos. Bóreas y Céfiro, en la detallada descripción

---

[64] 8 Π 384-393. Hay que fijarse en que la idea ético-jurídica de Zeus se expresa más marcadamente en una alegoría que en ningún otro lugar de la *Ilíada.* Se ha indicado hace tiempo que la vida real, tal como el poeta la conoce por la experiencia, penetra a menudo, a través de la rigorosa estilización heroica, en la alegoría.
[65] 9 *Erga,* 633 ss.
[66] 10 *Teog.,* 901.

de los males que sobrevienen a los marineros y a los campesinos,[67] alaba a las diosas del derecho, el buen orden y la paz, como promotoras de las "obras de los hombres". En los *Erga,* la idea del derecho de Hesíodo penetra toda la vida y el pensamiento de los campesinos. Mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo consigue crear una obra en la cual se desarrolla desde un punto de vista dominante y adquiere un carácter educador la forma espiritual y el contenido real de la vida de los campesinos. Vamos a mostrarla ahora, en breves rasgos, en la amplia construcción de los *Erga.*

Inmediatamente después de la advertencia con que se cierra la primera parte, de seguir el derecho y abandonar ya para siempre la injusticia, se dirige Hesíodo una vez más a su hermano, en aquellos famosos versos que han corrido durante millares de años de boca en boca, separados de su contexto.[68] Ellos solos bastan para hacer al poeta inmortal. "Deja que te aconseje con recto conocimiento, Perses, mi niño grande." Las palabras del poeta toman un tono paternal, pero cálido y convincente. "Fácil es alcanzar en tropel la miseria. Liso es el camino. Y no reside lejos. Sin embargo, los dioses inmortales han colocado antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él y, al principio, áspero. Sin embargo, cuando has alcanzado la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza." "Miseria" y "éxito" no traducen exactamente las palabras griegas kako/thej y a)reth/. Con ello expresamos, por lo menos, que no se trata de la perversidad y la virtud moral tal como lo entendió más tarde la Antigüedad.[69] Este fragmento se enlaza con las palabras de ingreso en la primera parte, relativas a la Eris buena y mala. Después de haber puesto claramente ante los ojos del lector la desgracia de la lucha, es preciso mostrar ahora el valor del trabajo. El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la *areté.* El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva —bienestar, éxito, consideración. No se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, (79) fundada en la riqueza, sino la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos. Su fin es la *areté,* tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiere hacer algo con ella y prestarle una figura. En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté.* Así, resulta perfectamente claro que Hesíodo, con plena conciencia, quiere poner, al lado de la educación de los nobles, tal como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la *areté* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en que descansa.

Pero, entonces, ¿es posible enseñar la *areté?* Esta pregunta fundamental se halla al principio de toda ética y de toda educación. Hesíodo la suscita, apenas pronunciada la

---

[67] 11 *Teog.,* 869.
[68] 12 *Erga,* 286 *ss.*
[69] 13 Ver WILLAMOWITZ, *Sappho und Símonides* (Berlín, 1913), p. 169.

palabra *areté.* "Ciertamente, es el mejor de los hombres aquel que todo lo considera, y examina qué cosa será en último término lo justo. Bueno es también el que sabe seguir lo que otro rectamente le enseña. Sólo es inútil aquel que ni conoce por sí mismo ni toma en su corazón la doctrina de otro." Estas palabras se hallan, no sin fundamento, entre la enunciación del fin —la *areté*— y el comienzo de los preceptos particulares que se vinculan inmediatamente a él. Perses, y quienquiera que oiga las doctrinas del poeta, debe hallarse dispuesto a dejarse guiar por él si no es capaz de conocer, en su propia intimidad, lo que le aprovecha y lo que le perjudica. Así se justifica y adquiere sentido la totalidad de su enseñanza. Estos versos han valido en la ética filosófica posterior como el primer fundamento de toda doctrina ética y pedagógica. Aristóteles los acepta en su plenitud en la *Ética nicomaquea* en su consideración introductora sobre el punto de vista adecuado (αρχή) de la enseñanza ética.[70] Ésta es una indicación de la mayor importancia para comprender su función en el esquema general de los *Erga.* También allí juega un papel de la mayor importancia la cuestión del conocimiento. Perses no tiene una concepción justa. Pero el poeta debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él. La primera parte prepara el terreno para sembrar la simiente de la segunda. Desarraiga prejuicios y errores que se interponen en el camino del conocimiento de la verdad. No es posible que el hombre llegue a su fin mediante la contienda y la injusticia. Para obtener la verdadera prosperidad es preciso que ajuste sus aspiraciones al orden divino que gobierna el mundo. Una vez que el nombre ha llegado a la íntima convicción de esto, otro puede, mediante sus enseñanzas, ayudarle a encontrar el camino.

(80) Siguen a la parte general, que lo pone en esta situación precisa, las doctrinas prácticas particulares,[71] mediante una serie de sentencias que otorgan al trabajo el más alto valor. "Así, recuerda mis advertencias y trabaja, Perses, vástago divino, para que el hambre te aborrezca y te ame la casta y bella Deméter y llene con abundancia tus graneros. Quien vive inactivo es aborrecido de los dioses y de los hombres. Asemeja al zángano que consume el penoso trabajo de las abejas. Procúrate un justo placer entregándote, en una justa medida, al trabajo. Así, tus graneros se llenarán con las provisiones que te proporcione cada año." "El trabajo no es ninguna vergüenza. La ociosidad sí es una vergüenza. Si trabajas te envidiará el ocioso por tu ganancia. A la ganancia sigue la consideración y el respeto. En su condición, el trabajo es lo único justo, sólo con que cambies tu atención de la codicia de los bienes ajenos y la dirijas a tu propio trabajo y cuides de su mantenimiento, tal como te lo aconsejo." Habla entonces Hesíodo de la tremenda vergüenza de la pobreza, de las riquezas adquiridas injustamente y de las riquezas concedidas por Dios, y pasa *a* una serie de preceptos particulares sobre la veneración de los dioses, la piedad y la propiedad. Habla de las relaciones con los amigos y los enemigos, y especialmente con los vecinos queridos, del dar, el recibir y el ahorrar, de la confianza y la desconfianza, especialmente con

---

[70] 14 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* A 2, 1095 b 10.

[71] 15 El paralelo más destacado de esta parte de los *Erga* son las sentencias de Teognis (véase *infra,* p. 192).

las mujeres, sobre la sucesión y el número de hijos. Sigue una descripción de los trabajos de los campesinos y de los marineros y acaba con otra colección de sentencias. Concluye con los "días", fastos y nefastos. No necesitamos analizar esta parte del poema. Especialmente la doctrina relativa a los trabajos profesionales de los campesinos y los marineros —no tan separados entre los beocios como en nuestros tiempos— penetra tan profundamente en la realidad de sus particularidades que, a pesar del encanto de su descripción de la vida cotidiana del trabajo, no podemos examinarlos aquí. El orden maravilloso que domina la totalidad de esta vida y el ritmo y la belleza que otorga, se deben a su íntimo contacto con la naturaleza y su curso inmutable y su constante retorno. En la primera parte, la exigencia de justicia y honradez se funda en el orden moral del mundo. En la segunda, la ética del trabajo y de la profesión surge del orden natural de la existencia y de él recibe sus leyes. El pensamiento de Hesíodo no los separa. El orden moral y el orden natural derivan igualmente de la divinidad. Cuanto el hombre hace y omite, en su relación con sus semejantes y en su relación con los dioses, así como en el trabajo cotidiano, constituye una unidad con sentido.

Hemos observado ya que el rico tesoro de experiencias del trabajo y de la vida que se despliega ante el lector en esta parte de la obra procede de una tradición popular, milenaria y profundamente arraigada. (81) Esta corriente inmemorial que brota de la tierra, todavía inconsciente de sí misma, es lo más conmovedor del poema de Hesíodo y la causa principal de su fuerza. El vigor impresionante de su plena realidad deja en la sombra a los convencionalismos poéticos de algunos de los cantos homéricos. Un nuevo mundo, cuya riqueza en belleza original humana sólo se revela en algunos ejemplos de la epopeya heroica, tales como la descripción del escudo de Aquiles, ofrece ante los ojos su fresco verdor, el fuerte olor de la tierra abierta por su arado y el canto del cuclillo en los arbustos que estimula el trabajo campesino. Todo ello se halla enormemente alejado del romanticismo de los poetas eruditos de las grandes ciudades y de los idilios de la época helenística. La poesía de Hesíodo nos ofrece realmente la vida de los hombres del campo en su plenitud. Funda su idea del derecho, como fundamento de toda vida social, en este mundo natural y primitivo del trabajo y se convierte en el heraldo y el creador de su estructura íntima. Ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal. No debe mirar ya con envidia a la clase social de la cual ha recibido, hasta ahora, todo alimento espiritual. Halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aun en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado.

En la poesía de Hesíodo se realiza ante nuestros ojos la formación independiente de una clase popular, hasta aquel momento excluida de toda educación consciente. Se sirve de las ventajas que ofrece la cultura de las clases más altas y de las formas espirituales de la poesía cortesana. Pero crea su propia forma y su *ethos,* exclusivamente, a partir de las profundidades de su propia vida. Gracias a que Homero no es solamente un poeta de clase, sino que se eleva desde la raíz de un ideal de clase a la altura y a la amplitud general y humana del espíritu, posee la fuerza capaz de orientar en su propia cultura a una clase popular que vive en condiciones de

existencia completamente distintas, de hallar el sentido peculiar de su vida humana y de conformarla de acuerdo con sus leyes íntimas. Esto es de la mayor importancia. Pero todavía es más importante el hecho de que, mediante este acto de autoformación espiritual, sale de su aislamiento y hace sentir su voz en el ágora de las naciones griegas. Así como la cultura aristocrática adquiere en Homero una influencia de tipo general humano, con Hesíodo la civilización campesina sale de los estrechos límites de su esfera social. Aunque el contenido del poema sólo sea comprensible y aplicable para los campesinos y el trabajo del campo, los valores morales implícitos en aquella concepción de la vida se hacen accesibles, de una vez para siempre, a todo el mundo. Claro es que la concepción agraria de la sociedad no dio el sello definitivo a la vida del pueblo griego. La cultura griega halló en la polis su forma más peculiar y completa. Lo que conserva de la cultura campesina se mantiene en un trasfondo espiritual. De tanta (82) o mayor importancia es el hecho de que el pueblo griego considere ya para siempre a Hesíodo como un educador orientado en el ideal del trabajo y de la justicia estricta y que, formado en el medio campesino, conserve su valor aun en situaciones sociales totalmente diversas.

La verdadera raíz de la poesía de Hesíodo reside en la educación. No depende del dominio de la forma épica ni de la materia en cuanto tal. Si consideramos los poemas didácticos de Hesíodo sólo como una aplicación más o menos original del lenguaje y las formas poéticas de los rapsodas a un contenido que se consideró como "prosaico" por las generaciones posteriores, sobreviene la duda sobre el carácter poético de la obra. Los filólogos antiguos formularon la misma duda en relación con los poemas didácticos posteriores.[72] Hesíodo mismo halló la justificación de su misión poética en su voluntad profética de convertirse en el maestro de su pueblo. Con estos ojos consideraron sus contemporáneos a Homero. No podían imaginar una forma más alta de influjo espiritual que el de los poetas y los rapsodas homéricos. La misión educadora del poeta se hallaba inseparablemente vinculada a la forma del lenguaje épico, tal como la habían experimentado por el influjo de Homero. Cuando Hesíodo recogió, a su modo, la herencia de Homero, definió para la posteridad, más allá de los límites de la simple poesía didáctica, la esencia de la creación poética, en el sentido social, educador y constructivo. Esta fuerza constructora surge, más allá de la instrucción moral e intelectual, en la esencia de las cosas, dando nueva vida a cuanto toca. La amenaza inmediata de un estado social dominado por la disensión y la injusticia condujo a Hesíodo a la visión de los fundamentos en que descansaba la vida de aquella sociedad y la de cada uno de sus miembros. Esta visión esencial, que penetra en el sentido simple y originario de la vida, determina la función del verdadero poeta. Para él no existe asunto prosaico o poético por sí mismo.

Hesíodo es el primer poeta griego que habla en nombre propio de su medio ambiente. Así se eleva, más allá de la esfera épica, que pregona la fama e interpreta las sagas, a la realidad y a las luchas actuales. En el mito de las cinco edades se manifiesta claramente que considera el mundo heroico de la epopeya como un pasado

[72] 16 Anecdota Bekkeri, 733, 13.

ideal, que contrapone al presente de hierro. En el tiempo de Hesíodo el poeta se esfuerza por ejercer una influencia directa en la vida. Por primera vez mantiene la pretensión de guía, sin fundarla en una ascendencia aristocrática ni en una función oficial reconocida. Surge, de pronto, la comparación con los profetas de Israel, desde antiguo destacada. Sin embargo, con Hesíodo, el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento, se anuncia el (83) helenismo como una nueva época en la historia de la sociedad. Con Hesíodo empieza el dominio y el gobierno del espíritu que presta su sello al mundo griego. Es el "espíritu", en su sentido original, el verdadero *spiritus,* el aliento de los dioses que él mismo pinta como una verdadera experiencia religiosa y que recibe, mediante una inspiración personal, de las musas, al pie del Helicón. Las musas mismas explican su fuerza inspiradora cuando Hesíodo las invoca como poeta: "En verdad sabemos decir mentiras cuando semejan verdades, pero sabemos también, si queremos, revelar la verdad."[73] Así se expresa en el preludio de la *Teogonía.* También en el proemio de los *Erga* quiere Hesíodo revelar la verdad a su hermano.[74] Esa conciencia de enseñar la verdad es algo nuevo en relación con Homero, y la forma personal de la poesía de Hesíodo debe hallarse, de alguna manera, en conexión con ella. Es la característica peculiar del poeta griego que, mediante el conocimiento más profundo de las conexiones del mundo y de la vida, quiere conducir al hombre errado por el camino justo.

[73] 17 *Teog.,* 27.
[74] 18 *Erga,* 10.

V. LA EDUCACIÓN DEL ESTADO EN ESPARTA

(84) LA "POLIS" COMO FORMA DE CULTURA Y SUS TIPOS

LA CULTURA griega alcanza por primera vez su forma clásica en la estructura social de la vida de la *polis.* Verdad es que la sociedad aristocrática y la vida campesina no se hallan enteramente desligadas de la *polis.* Las formas de vida feudal y campesina aparecen en la historia más antigua de la *polis* y persisten aún en sus últimos estadios. Pero la dirección espiritual pertenece a la vida ciudadana. Incluso cuando se funda de un modo total o parcial en los principios aristocráticos o agrarios, la *polis* representa un nuevo principio, una forma más firme y más completa de vida social, mucho más significativa, para los griegos, que otra alguna. Aun entre nosotros se conservan vivas las palabras "política" y "político", derivadas de la *polis,* que nos recuerdan que con la *polis* griega surgió, por primera vez, lo que nosotros denominamos estado —aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por estado que por ciudad. Para los siglos que median entre el fin del periodo patriarcal y la fundación del Imperio macedónico por Alejandro, el estado equivale a la *polis.* Aunque existen, ya en el periodo clásico, formaciones estatales de mayor extensión territorial, se trata siempre de confederaciones de ciudades-estado más o menos independientes. La *polis* es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el periodo más importante de la evolución griega. Se halla, por tanto, en el centro de toda consideración histórica.

Podríamos renunciar, desde luego, a la comprensión de la historia de los griegos si, de acuerdo con las divisiones habituales de la materia, abandonáramos el estado a los historiadores "políticos" y a los investigadores del derecho público y nos limitáramos al contenido de la vida espiritual. Es posible escribir una historia de la cultura alemana, durante un largo periodo, sin aludir para nada a la política. Sólo en los tiempos modernos se sitúa en el centro. De ahí que, durante largo tiempo, se haya estudiado también a los griegos y a su cultura, predominantemente, desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad. Sólo en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad. Podríamos compararlo también con una multitud de arroyos y ríos que desembocan en un único mar —la vida de la comunidad— de la cual reciben orientaciones y (85) límites y se sumergen de nuevo en sus fuentes a través de canales invisibles y subterráneos. Describir la ciudad griega equivale a describir la vida de los griegos en su totalidad. Aunque esto, prácticamente, es un ideal irrealizable, por lo menos en la forma usual de la narración histórica como una serie lineal de hechos que se desarrollan en el tiempo, es de la mayor fecundidad, para todas y cada una de sus esferas, la consideración de aquella unidad. La *polis* es el marco social para la historia de la cultura helénica. En él hemos

de situar todas las obras de la "literatura" hasta el fin del periodo ático.

No puede ser, naturalmente, nuestro propósito, entrar en la infinita multiplicidad de las manifestaciones de la vida y las constituciones políticas que han reunido, en el curso del último siglo, los historiadores del estado antiguo. Nos es preciso limitarnos a la consideración de las particularidades más importantes de los distintos estados para llegar a una representación intuitiva de su realidad social. Es de la mayor importancia, para nuestro objeto, ver cómo el espíritu de la *polis* griega halló su expresión, primero, en la poesía y, luego, en la prosa, y determinó de un modo perdurable el carácter de la nación. Nos limitaremos, por tanto, a unos pocos tipos capitales y representativos. Ya Platón, al tratar de trazar en las *Leyes* el esquema del pensamiento político y pedagógico de la antigüedad helénica, parte de los poetas, y llega a la determinación de dos formas fundamentales que parecen representar la totalidad de la cultura política de su pueblo: el estado militar espartano y el estado jurídico originario de Jonia. Hemos de considerar, por tanto, estos dos tipos, con especial cuidado.

Hallamos aquí la diferencia diametral del espíritu griego, el hecho originario de la vida histórica de aquel pueblo. Este hecho es de una importancia fundamental no sólo para la comprensión del estado griego, sino también para la de la estructura de su vida espiritual. Es más: sólo es posible comprender la esencia peculiar de la cultura griega si atendemos a esta multiplicidad de formas, lo mismo en la agudeza de su oposición que en la armonía que, en último término, la supera y la concuerda. Los caracteres raciales carecen de importancia en el estudio de la cultura noble de los jonios y de las circunstancias de la vida campesina de los beocios, tales como las pintan Homero y Hesíodo, puesto que no es posible compararlas con otras estirpes contemporáneas. La mezcla de diversos dialectos, que se manifiesta en el lenguaje de la epopeya, demuestra que la creación artística de la poesía homérica es el producto de la colaboración de distintas razas y pueblos en la elaboración del lenguaje, el estilo y el metro de los poemas. Sería, empero, una empresa inútil y vana tratar de deducir de estas huellas diferencias relativas a su condición Y naturaleza espiritual. Jamás podrá la investigación histórica desprender de nuestro Homero cantos enteros que muestren en unidad un matiz de los dialectos eolios. Las peculiaridades del espíritu dórico (86) y jónico se muestran, en cambio, de un modo preciso en las formas de la vida ciudadana y en la fisonomía espiritual de la *polis.* Ambos tipos confluyen en la Atenas de los siglos V y IV. Mientras que la vida real del estado ateniense recibe el influjo decisivo del ideal jónico, vive en la esfera espiritual, por el influjo aristocrático de la filosofía ática, la idea espartana de una regeneración; y en el ideal de cultura de Platón se funde, en una unidad más alta, con la idea fundamental, jónica y ática, de un estado de derecho, despojada de su forma democrática.

EL IDEAL ESPARTANO DEL SIGLO IV Y LA TRADICIÓN

Esparta no tiene lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en la del

arte. La raza jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su estado, y el estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra.

Desgraciadamente, las fuentes para el conocimiento de este notable organismo son, en parte, oscuras. Por fortuna, la idea central que penetra todos los detalles de la educación espartana se revela de un modo claro y seguro en todos los poemas que nos han sido trasmitidos con el nombre de Tirteo. Gracias a esta poderosa revelación ha podido ser separada de su origen histórico y ejercer un influjo permanente en la posteridad. Pero, a diferencia de Homero y Hesíodo, en la elegía de Tirteo. tal como corresponde a la esencia de esa poesía de puro pensamiento, hallamos sólo la formación de un ideal. No nos hallamos en condiciones de esclarecer, a partir de ella, el subsuelo histórico en el cual se desarrolló este ideal. Nos es forzoso, por tanto, acudir a otras fuentes.

Nuestro testimonio fundamental, la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, es producto del romanticismo, en parte filosófico, en parte político del siglo IV a. c., que vio en el estado espartano una especie de revelación política primordial. Sólo podemos reconstruir en parte la "Constitución de los lacedemonios" de Aristóteles, hoy perdida, gracias a los pormenores que se conservan en los artículos de *Léxicos* posteriores que aprovecharon sus ricos materiales. Su tendencia era, sin duda alguna, la misma que se revela en las apreciaciones sobre el estado espartano del segundo libro de la *Política,* es decir, la crítica sobriedad del juicio, en contraposición a la apoteosis de Esparta, usual entre los filósofos. La admiración de Jenofonte se fundaba todavía en el conocimiento de Esparta por íntima experiencia personal. Mientras que el encanto romántico que se revela en la biografía de Li-curso. de Plutarco, descansa sólo en un saber adquirido en antiguas (87) fuentes literarias de muy diverso valor. Al valorar estos testimonios es preciso tener presente que surgieron de la reacción consciente o inconsciente contra la moderna cultura del siglo IV. Veían en la feliz situación de la antigua Esparta, muchas veces de un modo anacrónico, la victoria sobre vicios de su propio tiempo y la solución de problemas que, en verdad, no existían para el "sabio Licurgo". Es, ante todo, imposible determinar de un modo preciso la antigüedad de la organización de Esparta en tiempo de Jenofonte y Agesilao. La única garantía de su origen antiguo es la reputación de rígido conservadurismo que ha convertido a los lacedemonios en el ideal de todos los aristócratas y en la abominación de todos los demócratas del mundo entero. Pero Esparta evoluciona también, y aun en tiempos posteriores ofrece innovaciones en su educación.

La creencia de que la educación espartana haya sido un adiestramiento militar unilateral procede de la *Política* de Aristóteles. Esta idea era ya conocida por Platón y, en relación con ella, traza en las *Leyes* el espíritu del estado de Licurgo. Debemos tratar de comprender aquella crítica en relación con el tiempo en que fue formulada.

Después de la victoria en la guerra del Peloponeso, alcanzó Esparta la hegemonía indiscutible en Grecia. Al cabo de tres décadas la perdió, tras la catástrofe de Leuctra. La admiración por su *eunomia,* mantenida durante siglos, sufrió un rudo golpe. El desvío de los griegos hacia el opresor se hizo general desde el momento que se apoderó de Esparta el ansia de dominio y perdió el antiguo sentido de la disciplina y la educación. El dinero, antes apenas conocido en Esparta, entró a torrentes en el país y se "descubrió" un viejo oráculo según el cual la codicia y sólo la codicia arruinaría a Esparta. En esta época, dominada por una política de expansión, fría y calculadora, el estilo de Lisandro, en que los lacedemonios se habían apoderado despóticamente de las acrópolis de casi todas las ciudades griegas y habían sido destruidas todas las libertades políticas de las llamadas ciudades autónomas, la antigua disciplina espartana apareció involuntariamente a la luz del uso maquiavélico que Esparta hacía de ella.

Sabemos demasiado poco de la antigua Esparta para comprender con seguridad su espíritu. Los nuevos intentos de demostrar que la forma clásica del estado espartano, el cosmos "de Licurgo", es una creación de una época relativamente avanzada, no son más que hipótesis. Karl Otfried Müller, el genial fundador de la historia de las ciudades helénicas —que empapado de la grandeza moral de los dorios la contrapuso con la mayor claridad al culto tradicional de Atenas—, interpretó, por el contrario, probablemente con razón, al antiguo militarismo espartano como la continuación de un estado antiquísimo de la civilización doria. Los laconios lo habrían conservado desde la época de las grandes migraciones y de la primera ocupación del territorio. La migración dórica, de la cual los griegos conservaron (88) siempre un recuerdo imborrable, es el último de los movimientos de pueblos, probablemente originarios de la Europa central, que, partiendo de la península balcánica, penetraron en Grecia y por su mezcla con los pobladores de otras razas mediterráneas, desde antiguo instaladas allí, constituyeron el pueblo griego que nos ofrece la historia. El tipo peculiar de los invasores se mantuvo en Esparta con la mayor pureza. La raza dórica proporcionó a Píndaro su ideal de hombre rubio, de alta estirpe, tal como se representaba no sólo al Menelao homérico, sino también al héroe Aquiles, y, en general, a todos los "helenos de rubios cabellos" de la Antigüedad heroica.

Lo primero que hay que advertir es que los espartanos sólo formaban una pequeña clase dominante, de formación tardía, entre la población laconia. Bajo su dominio se hallaba una clase popular, libre, trabajadora y campesina, los periecos, y los siervos ilotas, una masa sometida, casi privada de todo derecho. Los antiguos relatos concernientes a Esparta nos ofrecen la imagen de un pueblo que vivía de un modo permanente en un campamento militar. Este carácter dependía mucho más de la constitución interna de la comunidad que de un afán de conquista. Los dos reyes de los heráclidas, sin poder político en la época histórica y que sólo recobraban su importancia originaria en el campo de batalla, constituyen una supervivencia de los antiguos reyes de los ejércitos del tiempo de las invasiones dóricas y acaso del hecho de que dos hordas proclamaban conjuntamente a sus dos caudillos. La asamblea popular espartana no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera. No hay en ella

debate alguno. Se limitan a votar sí o no ante una proposición precisa del consejo de los ancianos. Éste tiene el derecho de disolver la asamblea y puede rechazar sus propuestas salidas de votación con resultado desfavorable. El eforato es la autoridad más poderosa del estado y reduce a un mínimo el poder político de la realeza. Su organización representa un poder moderador en el conflicto de fuerzas entre los señores y el pueblo. Otorga al pueblo un mínimo de derechos y conserva el carácter autoritario de la vida pública tradicional. Es significativo que el eforato sea la única institución no atribuida a la legislación de Licurgo.

Esta pretendida legislación es lo contrario de lo que los griegos solían entender por legislación. No es una codificación de leyes particulares civiles y públicas, sino el *nomos,* en el sentido originario de la palabra: una tradición oral, dotada de validez, de la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes —las llamadas *rhetra*— fueron fijadas en forma escrita. Entre éstas se hallan las relativas a las facultades de las asambleas populares que nos ofrece Plutarco.[75] Las fuentes antiguas no consideran este rasgo como un residuo de un estadio primitivo. Lo consideran, por el contrario, en contraposición (89) con la manía legisladora de la democracia del siglo IV, como obra de la sabiduría previsora de Licurgo que, como Sócrates y Platón, otorgaba mayor importancia a la fuerza de la educación y a la formación de la conciencia ciudadana que a las prescripciones escritas. Cierto es que cuanta mayor importancia se concede a la educación y a la tradición oral, menor es la constricción mecánica y externa de la ley sobre todos los pormenores de la vida. Sin embargo, la figura del gran estadista y pedagogo Licurgo es una interpretación idealizadora de la vida de Esparta, desde el punto de vista de los ideales educadores de la filosofía posterior.

Los tratadistas filosóficos, al compararla con el estado desdichado de la democracia ática degenerada, fueron conducidos a considerar las instituciones espartanas como la invención consciente de un legislador genial. Se vio en la vida de los espartanos, en sus comidas colectivas, en su organización guerrera, instalada en tiendas de campaña, en el predominio de la vida pública sobre la privada, en la estructuración estatal de los jóvenes de ambos sexos y, finalmente, en la estricta separación entre la población campesina e industrial de los "plebeyos" y el señorío libre, que se consagraba sólo a los deberes ciudadanos, a las prácticas guerreras y a la caza, la realización consciente de un ideal de educación análogo al que propone Platón en su *República.* En verdad, para Platón, así como para otros teóricos posteriores de la educación, fue Esparta, en muchos aspectos, el modelo, aunque alentara en ellos un espíritu completamente nuevo. El gran problema social de toda la educación posterior fue la superación del individualismo y la formación de los hombres de acuerdo con normas obligatorias de la comunidad. El estado espartano, con su rigurosa autoridad, apareció como la solución práctica de este problema. En este respecto, ocupó el pensamiento de Platón durante toda su vida. También Plutarco, profundamente impregnado del pensamiento pedagógico de Platón, volvió constantemente sobre este punto.[76] "La educación se extendía hasta los adultos.

[75] 1 PLUTARCO, *Vida de Licurgo,* 6.
[76] 2 PLUTARCO, *Lic.,* 24.

Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria." En otro lugar escribe: "Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a consagrarse a la comunidad y a congregarse en torno a su señor, liberándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria." [77]

Desde el punto de vista, cada vez más individualista, de la Atenas posterior a Péneles, era Esparta un fenómeno difícil de comprender. Poco crédito debemos conceder a las interpretaciones filosóficas de (90) las cosas espartanas. En cambio, la observación de los hechos es, por regla general, exacta. Lo que a los ojos de Platón o de Jenofonte era la obra de un genio educador, poderoso y plenamente consciente, era. en realidad, la sobrevivencia de un estadio más simple y más primitivo en el desarrollo de la vida social, caracterizado por una fuerte trabazón racial y un débil desarrollo de la individualidad. Largos siglos cooperaron a la formación de Esparta. Sólo excepcionalmente conocemos la participación de una personalidad individual en el proceso de su nacimiento. Así, los nombres de Teopompo y Polidoro se hallan vinculados a determinados cambios de la organización del estado. No hay duda alguna sobre la existencia histórica de Licurgo. Pero no podemos decir si, como originariamente se creyó, contribuyó simplemente a uno de aquellos cambios, o si. como se pensó más tarde, es preciso atribuir a su nombre la creación del estado espartano en su totalidad. Lo único seguro es que la tradición de una "constitución de Licurgo" es mítica.

La tradición procede de una época para la cual el cosmos espartano era un sistema consciente y consecuente y que creía *a priori* que el más alto fin del estado era la *paideia,* es decir, la estructuración sistemática y por principios de la vida individual, de acuerdo con normas absolutas. Constantemente se recuerda la aprobación deifica de la "constitución de Licurgo", en oposición a la ley puramente humana de la democracia y su relatividad. Todas las fuentes que poseemos tienden a ofrecer la disciplina espartana como la educación ideal. Para los hombres del siglo IV, la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción humana. En Esparta este problema se halla resuelto. El orden reinante tenía un fundamento religioso, puesto que había sido sancionado o recomendado por el mismo dios deifico. Así, la tradición entera sobre Esparta y la constitución de Licurgo se ha formado de acuerdo con una teoría posterior sobre el estado y la educación. Es, en este sentido, poco histórica. Para comprenderla en su justa significación es preciso tener en cuenta que surgió en la época más floreciente de la especulación griega sobre la esencia y los fundamentos de la *paideia.* Sin el ardiente interés por Esparta de aquel movimiento educador, no sabríamos nada de ella. Su sobrevivencia, así como la conservación de los poemas de Tirteo, se debe a la importancia que mantuvo perennemente la idea de Esparta como

[77] 3 PLUTARCO, *Lic.,* 25.

miembro indispensable en la estructuración de la *paideia* griega posterior.

Si prescindimos de la deformación filosófica, ¿qué es lo que queda como figura histórica?

El ideal propuesto por Jenofonte contiene una riqueza tal de observaciones personales que, si prescindimos de sus interpretaciones históricas y pedagógicas, podemos alcanzar una imagen intuitiva de la Esparta real de su tiempo y de su educación estatal y guerrera, única en Grecia. Pero el origen de aquella Esparta permanece en la oscuridad (91) desde el momento que no podemos considerarla como un sistema unitario nacido de la sabiduría de Licurgo. La crítica moderna ha puesto incluso en duda la existencia de Licurgo. Pero aun si existió y fue el autor de la gran *rhetra* que Tirteo conoció ya en el siglo VII, nada adelantaríamos para llegar al conocimiento del origen de la educación espartana tal como Jenofonte la pinta. La participación de todos los ciudadanos espartanos en la educación militar hace de ellos una especie de casta aristocrática. Por lo demás, muchos rasgos de esta educación recuerdan la formación de la antigua nobleza griega. Pero el hecho de que la haya extendido a los que no son nobles, demuestra que hubo una evolución, que modificó, en este sentido. el presunto dominio originario de los nobles. Un régimen aristocrático pacífico, como el de otros estados griegos, no era suficiente para Esparta. Había sometido a los mesenios, un pueblo amante de la libertad, y que, a pesar de los siglos, no podía habituarse a su esclavitud, y tenía necesidad de mantener su dominio por la fuerza. Esto sólo era posible mediante la organización de todos los ciudadanos espartanos en una clase señorial armada, libre de las preocupaciones del trabajo. La razón de este desarrollo se halla sin duda en las guerras del siglo VII y la lucha contemporánea del *demos* para alcanzar mayores derechos —que hallamos en Tirteo— puede haberla favorecido. Los derechos ciudadanos de los espartanos se encontraron siempre vinculados a su calidad de guerreros. Tirteo es para nosotros el primer testimonio del ideal político y guerrero que halló más tarde su realización en la totalidad de la educación espartana. Él mismo, empero, no parece haber pensado más que en la guerra. Sus poemas muestran claramente que la educación espartana, tal como la conocieron los tiempos posteriores, no era algo acabado, sino que se hallaba en proceso de formación.[78]

En relación con las guerras mesenias es también Tirteo nuestra única fuente, puesto que la crítica moderna ha demostrado que la tradición de los historiadores posteriores es total o predominantemente ficticia. El impulso de su inspiración poética fue suscitado por la gran sublevación de los mesenios, al cabo de tres generaciones de su primera sumisión. "Durante diecinueve años lucharon sin cesar, con corazón paciente, los padres de nuestros padres, armados de lanzas: el año vigésimo los enemigos abandonaron sus ricos campos y huyeron a las altas montañas de Ithoma." Menciona también al viejo Teopompo, "nuestro rey, amado de los dioses, al cual debemos la conquista de Mesenia". Así se convirtió en el héroe nacional. Tomamos estas

[78] 4 La disciplina espartana, la *agoge,* no puede ser estudiada en este lugar, sino en el libro tercero, como ideal del movimiento educativo filolacónico del siglo IV.

palabras de citas del poeta trasmitidas por los historiadores posteriores.[79] En otro fragmento describe de un modo realista la (92) servidumbre de los vencidos.[80] Su país, cuya fecundidad pinta reiteradamente Tirteo, había sido repartido entre los espartanos, y los antiguos poseedores, convertidos en sus siervos, llevaban una triste vida. "Como los asnos, se derrengaban bajo pesadas cargas y se veían obligados, por la dolorosa constricción de sus señores, a entregarles la mitad de los productos de sus campos." "Y cuando uno de los señores moría, ellos y sus mujeres debían asistir al entierro y proferir lamentos."

Este recuerdo de la situación anterior al actual movimiento de los mesenios se dirigía a levantar el valor de los héroes espartanos, mediante el pensamiento de su triunfo anterior y, al mismo tiempo, a atemorizarlos ante la imagen de la servidumbre que esperaba a los suyos, si sus enemigos, que tanto habían debido sufrir, llegaban a ser vencedores. Uno de los poemas que se han conservado completos empieza así: "Sed dignos descendientes del nunca vencido Heracles, tened valor, Zeus no nos ha vuelto la espalda airado. No temáis la fuerza del enemigo ni huyáis. Conocéis las obras del aflictivo Ares y tenéis experiencia de la guerra. Conocéis la fuga y la persecución." [81] Con esto trata de levantar a un ejército abatido y desalentado. Así, la antigua leyenda vio en Tirteo al salvador, enviado por el Apolo deifico a los espartanos, para que los guiara en el peligro. Las tradiciones posteriores de la Antigüedad creyeron que fue general. Un papiro recientemente descubierto, con amplios restos de un nuevo poema de Tirteo, contradice aquella opinión. Habla en él el poeta en primera persona del plural e invita a los espartanos a prestar obediencia a sus caudillos. Es un largo poema escrito en su totalidad en forma de futuro, en el cual la fantasía del poeta ofrece la visión de una batalla decisiva e inminente a la manera de las descripciones homéricas. Invoca los nombres de las antiguas tribus espartanas, de los hileos, los dimaneos y los panfilos, que figuraban evidentemente todavía en las formaciones del ejército, a pesar de que habían sido posteriormente suprimidas y sustituidas por una nueva organización. Habla, en fin, de la lucha por la toma de una muralla y de un sepulcro. Se trata evidentemente de un sitio. No es posible sacar del poema más que estos datos históricos concretos y aun los antiguos no hubieron de tener más amplias informaciones.

LLAMAMIENTO DE TIRTEO A LA "ARETÉ"

En las elegías de Tirteo pervive la voluntad política que hizo grande a Esparta. Ha creado en su poesía su imagen espiritual. Ella es la prueba vigorosa de su fuerza idealizadora, que se extendió mucho más allá de la existencia histórica del estado espartano y no se ha extinguido todavía. Por muy singular y limitada a determinadas

---

[79] 5 TIRTEO, frag. 4. Cito los fragmentos de los líricos griegos según la *Anthología Lyrica Graeca,* ed. E. Diehl (Leipzig, 1925).
[80] 6 TIRTEO, frag. 5.
[81] 7 TIRTEO, frag. 8.

circunstancias (93) temporales que haya sido la forma de vida espartana, tal como nos ha sido conocida en los tiempos posteriores, la idea de Esparta que impregnó la existencia entera de sus ciudadanos e inspiró, con férrea consecuencia, la vida total de aquel estado, es algo imperecedero, porque se halla profundamente arraigado en la naturaleza humana. Conserva su verdad y su valor a pesar de que su incorporación al estilo de vida de aquel pueblo pueda aparecer a la posteridad como una realización unilateral y limitada. Ya a Platón le pareció unilateral la concepción espartana del ciudadano, sus designios y su educación. Pero reconoció también que la idea política que se halla inmortalizada en los versos de Tirteo, constituía uno de los fundamentos permanentes de toda cultura ciudadana. Y en esta valoración no se hallaba solo. Expresaba, simplemente, el estado de espíritu de sus contemporáneos. Sin perjuicio de todas las reservas relativas a la verdadera Esparta de aquel tiempo y a su política, puede decirse que la idea espartana halló ya entre los griegos reconocimiento y aprobación. Verdad es que no todos vieron —como los filolaconianos que había en todas las ciudades— en el estado de Licurgo un ideal absoluto. Pero la posición que otorgó Platón a Tirteo en su sistema pedagógico y cultural, se convirtió en una adquisición definitiva de toda cultura posterior. Platón es el gran educador del tesoro espiritual de la nación. En su sistema se objetivan y se sitúan en sus justas relaciones las fuerzas de la vida espiritual griega. Después de él no cambia, en lo esencial, la ordenación por él establecida. Esparta ocupa en la cultura griega de los tiempos posteriores y en la posteridad en general, la posición que él le asigna.

Las elegías de Tirteo se hallan impregnadas de un *ethos* pedagógico de estilo grandioso. Las altas exigencias de patriotismo y voluntad de sacrificio que propone a los ciudadanos se hallaban, sin duda, justificadas por las circunstancias en que fueron formuladas: el grave peligro en que se hallaba Esparta en las guerras mesenias. Pero no hubiera sido admirado en los tiempos posteriores como el testimonio supremo del espíritu ciudadano de Esparta, si no hubieran visto en él impreso el espíritu intemporal del estado espartano. Las normas que impone al pensamiento y a la acción de los individuos no nacen de la tensión y las exigencias que inevitablemente se siguen de la guerra. Son el fundamento del cosmos espartano en su totalidad. En parte alguna revela la poesía griega, de un modo tan claro, cómo la creación poética surge de la vida de la comunidad humana. Tirteo no es una individualidad poética en el sentido actual. Es la expresión del sentir universal. Revela la convicción cierta de todo ciudadano consciente. De ahí que se exprese con frecuencia en la primera persona del plural: "¡Luchemos!" "¡Muramos!" Y aun cuando dice "yo", no se trata de su yo subjetivo, mediante el cual dé libre expresión artística a su conciencia personal, ni tan siquiera del yo del caudillo —dado que Tirteo fue considerado como un general—, sino (94) del yo universal, "de la voz pública de la patria", como dijo Demóstenes.[82]

La conciencia viva de la comunidad a la cual se dirige otorga a sus juicios sobre lo "digno" y lo "indigno" la fuerza y la indiscutible necesidad que jamás hubiera

[82] 8 DEMOSTENES, *Or.,* 18, 170.

adquirido el simple *pathos* personal. La íntima relación entre el individuo y la ciudad, incluso en un estado como el espartano, era en tiempo de paz. para el ciudadano medio, solamente latente. Pero en caso de peligro la idea de la totalidad se manifestaba súbitamente con la mayor fuerza. La dura necesidad de la larga y dudosa guerra que acababa de empezar, fue el fundamento férreo en que se cimentó el espartano. En aquel grave momento no necesitaba sólo militares y políticos de la mayor resolución. Tenía también necesidad de hallar una expresión adecuada para los nuevos valores humanos que se revelaban en la guerra. Heraldos de la *areté* habían sido, desde los tiempos primitivos, los poetas. Esta función le estaba reservada a Tirteo. Como vimos, la leyenda lo hizo enviado de Apolo. Así halla certera expresión el hecho maravilloso de que. en caso de necesidad, surge, de pronto, el guía espiritual adecuado. La nueva *areté* ciudadana, que las circunstancias exigen, halla por primera vez su forma artística.

Desde el punto de vista formal, la elegía de Tirteo no es una creación original. Los elementos formales le eran dados. La forma métrica de la elegía —el dístico— es indudablemente más antigua. Sus orígenes son oscuros para nosotros y lo eran ya para los antiguos investigadores literarios. Se halla en conexión con el metro de la épica heroica y era, en aquellos tiempos, como ésta, apta para servir de vehículo a todos los contenidos. La elegía no posee una forma "interna" como lo creyeron acaso los gramáticos antiguos. Guiados por la evolución posterior del género y por una falsa etimología, quisieron reducir todas las formas de la elegía a una raíz común: el canto fúnebre. Fuera del metro, que en los tiempos más antiguos no tenía un nombre especial para distinguirlo de la epopeya, la elegía sólo poseía un elemento constante: el hecho de hallarse dirigida a alguien, a un individuo o a una multitud. Es la expresión de una íntima comunidad entre el que habla y aquellos a quienes se dirige. Esto es decisivo para la esencia de la elegía. En el caso de Tirteo se trata de la comunidad de los ciudadanos o de la juventud espartana. Incluso el fragmento que comienza en un tono de apariencia más reflexiva (frag. 9) halla su culminación y su término en la forma de una exhortación; se dirige a los miembros de una comunidad que. como de costumbre, no determina de un modo preciso, sino que da por presupuesta. Esta forma admonitoria expresa de un modo claro el carácter educador de la elegía. Esto tiene de común con la épica. Sólo que la elegía, como la poesía didáctica de los Erga hesiódicos, se dirige (95) de un modo más directo y deliberado a una personalidad determinada. El contenido mítico de la epopeya actúa en un mundo ideal. Los discursos de la elegía, dirigidos a personas reales, nos sitúan en la actualidad real del poeta.

Pero, aunque su contenido dependa de la vida de los hombres a los cuales habla, su expresión poética se atiene al estilo de la epopeya homérica. Viste un asunto contemporáneo con el lenguaje de la epopeya. Pero el asunto de Tirteo era mucho más adecuado para ello que el de Hesíodo, pues nada más cercano a la epopeya que la lucha sangrienta y el heroísmo guerrero. Así no sólo pudo Tirteo tomar de Homero el material lingüístico, palabras determinadas y modalidades de expresión, sino que halló en las descripciones de batallas de la *Ilíada* y aun en sus discursos el modelo

para sus alocuciones, destinadas a levantar el ánimo de los combatientes en momentos de peligro. No tenía más que separar aquellos fragmentos del trasfondo mítico que poseen en la epopeya y transportarlos a la actualidad viviente. Ya en la epopeya tienen las arengas una vigorosa acción protréptica. Homero parece hablar no sólo a los personajes épicos de que se trata, sino también a los oyentes. Así lo sintieron los espartanos. Tirteo no tuvo más que transferir el poderoso *ethos* que alienta en las escenas homéricas a la realidad de las guerras mesenias, para crear su elegía. Tanto mejor comprenderemos esta transferencia espiritual si consideramos a Homero, como lo hacían en tiempos de Tirteo y de Hesíodo, ante todo como educador de los tiempos presentes y no sólo como narrador del pasado.

Tirteo, en sus elegías, se sentía, sin duda alguna, como un verdadero homérida. Pero lo que confiere a estos discursos a la nación espartana su verdadera grandeza no es su mayor o menor fidelidad a los modelos homéricos, ni en su conjunto ni en los detalles, sino la fuerza espiritual mediante la cual transporta las formas artísticas y los contenidos épicos al mundo actual. Por poco que parezca quedar de personal en Tirteo, si hacemos abstracción de su deuda al lenguaje, a los versos y a las ideas de Homero, su real originalidad aparece clara, desde nuestro punto de vista, si consideramos que tras las formas y los primitivos ideales heroicos se halla una autoridad moral y política completamente nueva, para la cual intenta una nueva acción educadora; la idea de una comunidad ciudadana que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren. El ideal homérico de la *areté* heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria. El poeta aspira a que este espíritu impregne la vida de todos los ciudadanos. Quiere crear un pueblo, un estado de héroes. La muerte es bella cuando la sufre un héroe. Y se es un héroe cuando se cae por la patria. Esta idea confiere a su caída el sentido de una ofrenda de la propia persona en aras de un bien más alto.

El tercero de los poemas conservados manifiesta del modo más claro esta transformación de la *areté.* Hasta hace poco, por razones (96) puramente formales, se le consideró como posterior y se negó que perteneciera a Tirteo. En otro lugar he dado la prueba evidente de su autenticidad.[83] En modo alguno puede ser considerado como perteneciente a la época sofistica (siglo v). Evidentemente, Solón y Píndaro lo conocieron ya y Jenófanes, en el siglo VI, en uno de sus poemas que nos han llegado, maneja, elabora y transforma, sin duda alguna, varias de sus ideas capitales. Por otra parte, es evidente que Platón escogió esta elegía entre todos los poemas atribuidos a Tirteo como el que mejor caracteriza el espíritu de Esparta.[84] En él desarrolla el poeta, del modo más penetrante, la esencia de la *areté* espartana.

Alcanzamos aquí una perspectiva profunda sobre el desarrollo histórico de este concepto desde Homero y sobre la íntima crisis que sufrió el antiguo ideal del hombre en el periodo de crecimiento de la cultura ciudadana. El poeta exalta la verdadera *areté* sobre cualesquiera otros bienes que, a juicio de sus contemporáneos,

---

[83] 9 Ver mi trabajo sobre *Tyrlaios Über die wahre Areté,* Sitz. Berl. Akad.. 1932, en el que las ideas de estos capítulos han sido tratadas fundamentalmente.
[84] 10 PLATÓN, *Leyes,* 629 A.

pudieran otorgar un valor y una consideración al hombre. "No quisiera mantener la memoria de un hombre ni hablar de él por la virtud de sus pies ni por la destreza en la lucha, aun cuando tuviera la grandeza y la fuerza de los cíclopes y venciera en velocidad al tracio Bóreas." Éstos son ejemplos eminentes de la *areté* agonal, que los caballeros, desde los tiempos de Homero, estimaban por encima de todo y que, en la última centuria, a consecuencia de los juegos olímpicos, habían sido considerados, aun para los luchadores ajenos a la nobleza, como la más alta medida de la realización humana. Pero Tirteo añade todavía otras virtudes de la antigua aristocracia: "Y aunque fuera más bello que Titonos y más rico que Midas y Ciniras y más regio que Pelops. el hijo de Tántalo, y tuviera una lengua más lisonjera que Adrasto, ni quisiera honrarle, aunque tuviera todas las glorias del mundo, si no poseyera el valor guerrero. No se halla bregado en la lucha si no es capaz de resistir la muerte sangrienta en la guerra y luchar cuerpo a cuerpo con su adversario. Esto es *areté* —exclama el poeta, conmovido—, éste es el título más alto y más glorioso que puede alcanzar un joven entre los hombres. Bueno es para la comunidad, para la ciudad y para el pueblo que el hombre se mantenga en pie ante los luchadores y ahuyente de su cabeza toda idea de fuga." No se diga que esto es retórica retardada. Algo análogo hallamos ya en Solón. Las raíces de las formas retóricas penetran profundamente en los tiempos primitivos. La vivacidad de las repeticiones resulta del íntimo *pathos* con que es sentida la idea en que culmina la totalidad del poema: ¿cuál es el verdadero valor del hombre? La inusitada acumulación de vigorosas negaciones que llena la primera docena de versos y que lleva a su último grado la tensión del oyente, trae a la vista todas las ideas a las cuales se había concedido algún valor (97) y coloca en un mismo plano de inferioridad los más altos ideales de la antigua nobleza. Sin negarlos, empero, ni abolirlos totalmente, se revela entonces como el verdadero profeta del nuevo ideal, austero y severo, de la ciudadanía: sólo existe una medida de la verdadera *areté:* la ciudad y aquello que la favorece o la perjudica.

De ahí pasa, naturalmente, a la revelación de la "recompensa" que lleva consigo el sacrificio de sí mismo en honor de la *polis,* lo mismo *si* se cae en la lucha que si se vuelve triunfante. "Pero aquel que cae entre los luchadores y pierde la vida tan querida, cubre de gloria a su ciudad, a sus conciudadanos y a su padre, y atravesado el pecho, el escudo y la armadura, es llorado por todos, jóvenes y viejos; su doloroso recuerdo llena la ciudad entera y su tumba y sus hijos son honrados entre los hombres y los hijos de sus hijos y todo su linaje; jamás se extingue el honor de su nombre y, aun cuando yazga bajo la tierra, se hace inmortal." Nada es el honor de los héroes homéricos, por mucho que el cantor lo publique y se extienda sobre la faz de la tierra, ante el honor del simple guerrero espartano, tal como lo describe Tirteo, profundamente arraigado en la comunidad ciudadana del estado. La rigurosa comunidad, que aparece en la primera parte del poema solamente como una exigencia, se revela aquí como aquello que otorga a los ciudadanos todos sus valores ideales. El carácter ciudadano del concepto de la *areté* heroica resulta, en la segunda parte, del carácter ciudadano de la idea de la gloria heroica que, en la concepción épica, acompaña inseparablemente a aquélla. Garantía de ella es ahora la *polis.* El

"nombre" del héroe es preservado con certeza de la fugacidad del presente por la vida perdurable de la comunidad.

Los griegos primitivos no conocieron la inmortalidad del "alma". Con la muerte corporal muere el hombre. La *psyché* de Homero significa más bien lo contrario, la imagen corporal del hombre mismo, que vaga en el Hades como una sombra: una pura nada. Pero si alguien, mediante la ofrenda de su vida, se eleva a un ser más alto, por encima de la mera existencia humana, le otorga la *polis* la inmortalidad de su yo ideal, es decir, de su "nombre". Desde entonces la idea de la gloria heroica conservó para los griegos este matiz político. El hombre político alcanza su perfección mediante la perennidad de su memoria en la comunidad por la cual vivió o murió. Sólo el creciente menosprecio del estado, propio de los tiempos posteriores, y la progresiva valoración del alma individual, que alcanza su punto culminante con el cristianismo, hizo posible que los filósofos consideraran el desprecio de la gloria como una exigencia moral. Nada parecido se halla todavía en la concepción del estado de Demóstenes y Cicerón. Con la elegía de Tirteo comienza el desarrollo de la ética del estado. Así como preserva la memoria del héroe caído. realza la figura del guerrero vencedor. "Jóvenes y viejos, le honran, la vida le ofrece singularidad y distinción, nadie osa perjudicarle (98) u ofenderle. Cuando se hace viejo, infunde profundo respeto y dondequiera que se presenta se le cede el lugar." En la estricta comunidad de la primitiva *polis* griega esto no son simplemente bellas palabras. Aquel estado es realmente pequeño, pero tiene en su esencia algo heroico y, al mismo tiempo, profundamente humano. Para los griegos, y aun para toda la Antigüedad, es el héroe la forma más alta de la humanidad.

El mismo estado que aparece aquí como la fuerza ideal que otorga un sentido a la vida de los ciudadanos, se ofrece en otro poema de Tirteo, como algo amenazador y espantable. Contrapone el poeta la muerte gloriosa en el campo de batalla con la vida desventurada y errante que constituye el destino inevitable del hombre que no cumple, en la guerra, sus deberes ciudadanos y se ha visto obligado a abandonar su patria. Va errante por el mundo con su padre y su madre, su mujer y sus hijos. En su pobreza e indigencia, es un extraño dondequiera que vaya y todos lo miran con ojos hostiles. Deshonra su linaje y ultraja su noble figura y, dondequiera, le sigue la injusticia y el envilecimiento. Es una pintura incomparablemente vigorosa de la lógica inexorable con que exige el estado los bienes y la sangre de sus miembros. Con el mismo realismo describe el poeta el honor que confiere la patria a los valientes que el despiadado destino de los prófugos en el destierro. No establece diferencia alguna entre los que hayan sido desterrados por una necesidad excepcional del estado porque huyeron ante el enemigo y los que abandonaron voluntariamente el país para evitar el servicio militar y se hallan constreñidos a vivir en otra ciudad. De la unión de estas dos descripciones, de la elevación ideal y el poder brutal del estado, resulta su naturaleza, análoga a la de los dioses; y así lo sintieron siempre los griegos. El fundamento del bien común en las nuevas virtudes ciudadanas no se hallaba, para el pensamiento griego, en un utilitarismo materialista, sino en el carácter religioso del concepto universal de la *polis*. Frente a la *areté* de la epopeya, el nuevo ideal de la

areté política es expresión de un cambio en la concepción religiosa. La *polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas.

No puede sorprendernos que en otra elegía, muy famosa en la Antigüedad, la *Eunomia,* se nos muestre Tirteo como el mentor y el representante del orden político interior del estado. Se esfuerza en educar al pueblo de acuerdo con el principio fundamental de la "concepción" espartana tal como nos ha sido ya descrita en la prosa dórica de la antigua *rhetra,* que recoge Plutarco en su *Vida de Licurgo.* Tirteo es el testimonio excepcional de la Antigüedad de este precioso documento histórico que parafrasea, en lo esencial, en su elegía.[85] Evidentemente el poeta se manifiesta siempre en su función (99) de educador del estado. En sus poemas se despliega la totalidad del cosmos espartano, en la guerra y en la paz. Esto nos interesa aquí más que los problemas históricos relativos a la constitución de estos dos poemas tan importantes para la historia de la antigua Esparta.

El pensamiento que impregna la *Eunomia* es de la mayor importancia, lo mismo para el conocimiento de la actitud personal de Tirteo que para el de su oposición al espíritu político de Jonia y de Atenas. Así como éstas jamás se sintieron ligadas por la autoridad de la tradición o del mito, sino que se esforzaron por regular la distribución de los derechos políticos de acuerdo con un pensamiento más o menos universal, social y justo, deriva Tirteo la *eunomia* espartana, a la manera antigua, del poder de los dioses y ve en este origen su inviolable y más alta garantía. "El mismo Zeus, el Crónida, el esposo de la coronada Hera, dio esta ciudad a los heráclidas. Junto con ellos abandonamos el ventoso Erineos y vinimos a la amplia isla de Pelops." Si consideramos este fragmento con el largo pasaje en que reproduce el poeta lo fundamental de la antigua *rhetra,* aparece claramente la vuelta a los orígenes míticos del estado espartano en la época de las primeras inmigraciones dóricas.

La *rhetra* delimita los derechos del pueblo frente al poder del rey y del consejo de los ancianos. Esta ley fundamental la deriva también Tirteo de la autoridad divina. Ha sido sancionada y aun ordenada por el oráculo de Apolo deifico. Cuando el pueblo, consciente de su fuerza, tras de una guerra victoriosa, pero dura, exige derechos políticos como premio de sus sacrificios y se excede, acaso, en sus exigencias, le recordará Tirteo que sólo a los reyes —los "heráclidas"— debe el país su derecho. A ellos otorgó Zeus la ciudad, de acuerdo con el antiguo mito del estado, que considera la inmigración en el Peloponeso como el retorno de los heráclidas. Así, los reyes son el único vínculo legítimo entre el estado actual y el acto de donación divina que fundó el estado en el pasado. El oráculo deifico fundó, de un modo perenne, la posición legítima de los reyes.

La *Eunomia* de Tirteo intenta dar una interpretación auténtica al fundamento jurídico del cosmos espartano. Su construcción, derivada de un pensamiento, en parte racional y en parte mítico, da por supuesta la fuerte realeza de las guerras mesénicas. Como lo muestra su poema sobre las virtudes ciudadanas, Tirteo no fue, en Modo alguno, un reaccionario. Al intentar establecer una ética del estado frente a la ética de

---

[85] 11 No creo sea fundada la duda que expresa Eduard MEYER, *Forschungen zur alten Geschichte,* vol. I, p. 226, acerca de la autenticidad de la *Eunomia* tirtea.

los nobles y propugnar la unión de todos los ciudadanos, considerados como guerreros, dentro del estado, aparece más bien como un revolucionario. Sin embargo, se halla lejos de la democracia. Como muestra la *Eunomia,* el pueblo es la comunidad del ejército. Vota SÍ o NO ante las proposiciones del consejo, pero no goza de la libertad de hablar. Fue probablemente difícil mantener este orden de cosas después de la guerra. Pero es evidente que las autoridades usaron de la autoridad popular, adquirida por (100) Tirteo, como caudillo espiritual de la guerra, para mantener el "orden jurídico" ante las crecientes demandas del pueblo.

El Tirteo de la *Eunomia* pertenece a Esparta. El Tirteo de las elegías guerreras pertenece a la Grecia entera. La imagen de un nuevo heroísmo ciudadano que, a partir del peligro y de la guerra, penetró en las luchas sociales de un mundo menos heroico, encendió el fuego de una nueva y auténtica poesía. Nacida en un momento de serio peligro para el destino del estado, adquirió un lugar firme al lado de los ideales de la epopeya homérica. Poseemos otra elegía guerrera del poeta jónico Calinos de Éfeso, no muy anterior a Tirteo. Por su forma y por su contenido, invita a una comparación entre ambos poetas. Su relación no es completamente clara y es posible que sean completamente independientes entre sí. Calinos se dirige a sus conciudadanos para que resistan con valor a los enemigos; un fragmento de otro poema permite colegir que se trata de las hordas bárbaras de los cimerios que habían invadido el Asia Menor y penetraban ya en el reino de Lidia. En la misma situación y en condiciones análogas, surge una creación poética del mismo orden. En lo formal, hallamos en Calinos la misma dependencia de Homero y la misma penetración de la forma épica en el espíritu de la comunidad ciudadana.

Pero lo que para los efesios y sus ciudadanos, exentos de sentido político, fue un arrebato excepcional, se convirtió en Esparta en una actitud permanente y devino la forma fundamental de su educación. Tirteo impregnó para siempre a la ciudadanía espartana de la nueva idea de la comunidad y del heroísmo que dio al estado espartano su sello histórico. Su voz como educador, según la idea heroica del estado, traspasó pronto los límites de Esparta. Dondequiera que entre los griegos se mantuvo la virilidad ciudadana y su exigencia por el estado y se honró la memoria de los héroes, fue Tirteo el poeta clásico de la conciencia '"espartana", incluso en los estados no espartanos y aun en los enemigos de Esparta, como Atenas.[86] Sus versos resuenan en los epigramas funerarios del siglo V, en las tumbas de los guerreros caídos y en las oraciones fúnebres públicas que se pronunciaban en el estado ateniense en el siglo IV, en honor de sus muertos. Eran recitados en los simposios al son de la flauta. Los oradores áticos, como Licurgo, trataban de imprimirlos en el corazón de los jóvenes como los poemas de Solón. Para explicar la posición de los guerreros en su estado ideal, Platón toma por modelo a Tirteo, cuando propugna honrar a los guerreros más alto que a los vencedores de Olimpia.[87] En las *Leyes* nos dice que la Esparta del siglo IV posee, en Tirteo. la más alta manifestación del espíritu del estado dórico, cuya

[86] 12 Ver la historia de la influencia de Tirteo en la historia espiritual y política griega en mi trabajo mencionado, pp. 556-568.
[87] 13 PLATÓN, *Rep.,* 465 D-466 A.

finalidad se halla en la educación pública de los (101) ciudadanos, es decir, en la formación para la destreza guerrera. Todos los espartanos se hallan "saciados" de su espíritu,[88] incluso los que tenían que habérselas con él, aun los no espartanos que, como él mismo, no consideraban que fuera definitiva y perfecta aquella concepción de la esencia del estado y de la más alta excelencia humana.

La evolución no podía detenerse en Tirteo. Pero incluso cuando, en el transcurso del tiempo, se transformó, para los griegos, el espíritu de la verdadera *areté,* las ideas tan apasionadamente defendidas por Tirteo y la antigua forma que imprime en sus poemas a la verdadera virtud, impregnan las nuevas exigencias y los nuevos ideales. Es la verdadera idea griega de la "cultura". Una vez acuñada, la forma conserva su validez aun en ulteriores y más altos estados y todo lo nuevo es preciso que se contraste en ella. Así el filósofo Jenófanes de Colofón,[89] cien años más tarde que Tirteo, trata de transformar aquellas ideas y sostiene que sólo la fuerza espiritual ha de mantener el más alto rango en el estado; y Platón, continuando aquella evolución y en el estado ideal que propone en las *Leyes,* pone a la justicia al lado y por encima del valor.[16] En este sentido reelabora la poesía de Tirteo para ponerla de acuerdo con el espíritu de aquel estado.

La crítica de Platón se dirige menos contra Tirteo que contra los excesos de fuerza del estado espartano contemporáneo, cuyo fundamento halla en aquellos poemas guerreros. Ni aun sus más grandes admiradores podrían descubrir en aquella Esparta inflexible y unilateral resto alguno de espíritu musical y poético. En este sentido, son elocuentes el silencio de Jenofonte y los esfuerzos fallidos de Plutarco para llenar aquella laguna. No necesitamos hacer de esta falla una virtud. Afortunadamente, a pesar de lo fragmentario de nuestras tradiciones y documentos, podemos demostrar que la Esparta antigua de los tiempos heroicos del siglo VII poseía una vida más rica y se hallaba completamente libre de la pobreza espiritual que nos ofrece de un modo tan vigoroso la imagen histórica de Esparta. Aunque Tirteo otorga, con justicia, un valor más alto a la aptitud guerrera que a la formación gimnástica del cuerpo, la lista de los vencedores en los juegos olímpicos en los siglos VII y VI, sobre todo después de las guerras mesénicas, demuestra, por el predominio de los nombres espartanos sobre los de los otros estados participantes, el valor supremo que concedían a estas luchas pacíficas y civiles.

Aun en lo que respecta al arte y a la música no se opone la antigua Esparta a la vida alegre del resto de las ciudades griegas con el gesto de adusto rigor que fue considerado ulteriormente como lo esencial de la vida espartana. Las excavaciones han revelado la existencia de una arquitectura activa y animada, fuertemente influida (102) por los modelos de la Grecia oriental. Esto coincide con la introducción de la elegía jónica por Tirteo. Al mismo tiempo, fue llamado el gran músico Terpandro de Lesbos, *el* inventor de la cítara de siete cuerdas, para dirigir el coro de las fiestas religiosas y organizarlo de acuerdo con el sentido de sus innovaciones. La Esparta de los tiempos posteriores adoptó rígidamente los módulos de Terpandro y consideró

---

[88] 14 PLATÓN, *Leyes,* 629 B. [18] PLATÓN, *Leyes,* 660 E.
[89] 15 JENÓFANES, frag. 2 Diehl.

toda ulterior innovación como una revolución contra el estado. Pero esta misma rigidez muestra hasta qué punto la antigua Esparta consideró la educación musical como algo esencial para la formación del *ethos* humano en su totalidad. Fácil es imaginar el influjo de esta fuerza artística en una época en que pudo desarrollarse con la plenitud de su vitalidad originaria.

Los abundantes restos de poesías corales de Alemán, lírico sárdico ciudadano de Esparta, completan la imagen de la Esparta arcaica de manera perfecta. Debió de encontrar en su nueva patria ambiente propicio para el pleno desarrollo de sus actividades. El lenguaje y la forma de Tirteo son enteramente homéricos. Alemán introduce, con plena conciencia, el dialecto lacónico en la lírica coral. Sus versos, escritos para los coros de muchachas espartanas, brotan del humor penetrante y de la fuerza realista de la raza dórica, que sólo se manifiestan en rasgos singulares a través de la estilización homérica de las elegías de Tirteo. Las canciones de Alemán, en las cuales se menciona nominalmente a las muchachas del coro y se pregonan sus premios y sus pequeñas ambiciones y envidias, nos transportan, con análoga vivacidad y realismo, a las rivalidades de los agones musicales de la antigua Esparta y nos muestran que el espíritu de emulación en el sexo femenino no era inferior al de los hombres. En ellos se revela también, con la mayor claridad, que la condición de la mujer en la vida pública y privada de Esparta era mucho más libre que entre los jonios, influidos por las costumbres asiáticas, y que en Atenas, influida, a su vez, por los jonios. Este rasgo, como otras muchas peculiaridades de la raza dórica, en las costumbres y en el lenguaje, son un resto de los usos de la raza invasora y dominante, que se conservaron allí mucho más que en cualquier otro lugar de Grecia.

VI. EL ESTADO JURÍDICO Y SU IDEAL CIUDADANO

(103) LA CONTRIBUCIÓN del resto de las ciudades griegas a la formación del hombre político se halla delimitada de un modo menos preciso que la de Esparta. No es posible mencionar estado alguno que haya dado, en este sentido, pasos tan decisivos. Por primera vez, en la Atenas del siglo VI, nos hallamos de nuevo ante una tradición segura. Entonces y allí, halló su expresión el nuevo espíritu que se apoderó del estado en las creaciones de Solón. Pero el estado jurídico ático presupone una larga evolución, puesto que Atenas es la última de las grandes ciudades griegas que aparece en la historia. La dependencia en que se halla Solón en relación con la cultura jónica no deja lugar a dudas. Del mismo modo es preciso buscar en Jonia, el país del más intenso movimiento espiritual y crítico de Grecia, el origen de las nuevas ideas políticas. Desgraciadamente nos hallamos muy mal informados sobre las relaciones políticas de las colonias. Nos vemos obligados a sacar conclusiones retrospectivas a partir de estadios posteriores y de acaecimientos análogos, ocurridos en otros lugares.

Con la excepción de Calinos, que hemos mencionado antes, no parece que Jonia nos ofrezca una poesía política análoga a la de Tirteo y Solón. No es legítimo atribuir esta falta de una poesía política a la pura casualidad. Tiene evidentemente su fundamento profundo en la naturaleza de la raza jonia. Los jonios, como todos los griegos del Asia Menor, carecen de energía política constructiva y en parte alguna han dejado una formación estatal permanente y activa. Verdad es que en los tiempos de sus invasiones vivieron una época heroica, cuya memoria perpetuó la epopeya homérica, y sería un error representárnoslos como el pueblo sensual y muelle que conocemos en la época inmediatamente anterior a las guerras persas. Su historia se halla llena de guerras sangrientas y sus poetas Calinos, Arquíloco, Alceo y Mimnermo pertenecen evidentemente a una estirpe guerrera. Pero el estado no es nunca para ellos el último fin, como en Esparta y Atenas. El papel de los jonios en el desarrollo de la historia del espíritu griego ha sido el de libertar las fuerzas individuales, aun en el campo político. Pero los estados coloniales de Jonia no poseyeron la aptitud de organizar estas nuevas fuerzas y de reforzarse mediante ellas. Sin embargo, allí penetraron por primera vez las ideas políticas cuyo impulso fructífero dio lugar a la nueva organización del estado en las ciudades de la metrópoli.

Los primeros reflejos de la vida de la *polis* jonia se hallan en los poemas homéricos. La guerra de los griegos contra Troya no ofrecía ocasión alguna para la descripción de la ciudad helénica, puesto que los troyanos eran considerados por Homero como bárbaros. Pero (104) cuando el poeta nos refiere la defensa de Troya aparecen involuntariamente rasgos de una *polis* jónica y Héctor, el libertador de la patria, se convierte en el modelo de Calinos y de Tirteo. Aquí, y especialmente en Calinos (ver *supra,* p. 100), nos parece hallarnos ya muy cerca del ideal espartano. Sólo que la ciudad estado jónica tomó pronto otra dirección y ésta se manifiesta

también en la epopeya. En el único lugar en que la *Ilíada* nos ofrece una ciudad en estado de paz, en la descripción del escudo de Aquiles, nos hallamos en el centro de la ciudad, en la plaza del mercado, donde se desarrolla un juicio: los ancianos, sentados en pulidas piedras y en círculo sagrado, discuten una sentencia.[90] Las estirpes nobles toman una parte importante en la administración de la justicia, antes reservada al rey. Las famosas palabras contra la división del gobierno demuestran que todavía existía el rey, pero que su posición era, a menudo, ya precaria. La descripción del escudo nos habla también de los bienes de la corona y de la complacencia del rey al contemplar el cultivo de los campos.[91] Pero se trata, probablemente, de un propietario noble, ya que la epopeya otorga también a los señores el título de *basileus.* La forma de vida agraria propia de la metrópoli, en la cual se fundaba la posesión del poder, subsistió en las colonias sin modificación alguna. Otro ejemplo nos ofrece el rey feacio Alcinoo. A pesar de ser el rey legítimo, por herencia, sólo tiene en el consejo de los ancianos la presidencia de honor. No nos hallamos lejos del tránsito de la monarquía a la aristocracia. La función del rey queda reducida a la de sacerdote supremo o funcionario epónimo, sin que este título lleve consigo ningún derecho particular. Este desarrollo nos es mejor conocido en Atenas. Pero se manifiesta también en otros lugares. En Atenas, la monarquía de los Códridas se desvanece gradualmente en la sombra y deja lugar a la aristocracia, tal como la hallamos en tiempos de Solón. Escapa a nuestro conocimiento determinar cuánto tiempo después de las inmigraciones tuvo lugar esta típica evolución en Jonia.

La estrechez de la costa en la cual tuvo lugar la repetida serie de las invasiones y la imposibilidad de penetrar de un modo profundo en el interior del país, ocupado por pueblos políticamente desorganizados y bárbaros, tal como los lidios, los frigios y los carianos, condujo a las ciudades de la costa, con el progreso de la seguridad de la navegación, cada vez más, al comercio marítimo. Esto convirtió pronto a la nobleza poseedora en empresaria. Los griegos coloniales, desde que se separaron de la metrópoli, se convirtieron pronto en un pueblo menos sedentario y menos apegado a la tierra. La *Odisea* refleja ya la enorme amplitud de los horizontes que alcanzaron sobre el mar y el nuevo tipo humano creado por los navegantes de Jonia. Odiseo no es ya tanto el tipo del caballero luchador como (105) la encarnación del aventurero y explorador y de la ágil y astuta destreza de los jonios, habituados a moverse en todos los países y de salir airosos en todas partes. La perspectiva de la *Odisea* alcanza, por el este, hasta Fenicia y Colcis; por el sur, hasta Egipto; por el oeste, hasta Sicilia y la Etiopía occidental, y por el norte, sobre el Mar Negro, hasta el país de los cimerios. Es completamente habitual la narración del encuentro del navegante con un tropel de naves y mercaderes fenicios, cuyo comercio abrazaba el Mediterráneo entero y hacía la más peligrosa competencia a los griegos. Es también una verdadera epopeya del mar el viaje de los argonautas con sus maravillosas narraciones sobre países y pueblos lejanos. El comercio jónico creció con el rápido desarrollo industrial de las ciudades del Asia Menor a compás del cual fue desapareciendo el tipo de vida

[90] 1 Σ 504.
[91] 2 Σ 556.

agraria. Realizó un progreso decisivo mediante la introducción de la acuñación del oro por los vecinos de Lidia y la sustitución del trueque por el cambio monetario. Signo seguro de la sobrepoblación de las ciudades marítimas de Jonia, pequeñas en relación con nuestros hábitos, es que, desde el siglo VIII al siglo VI, participaron de un modo preponderante, junto con la metrópoli, en la colonización de las costas del Mediterráneo, del Proponto y del Ponto. A falta de otras tradiciones históricas, el extraordinario número de colonias fundadas por la sola ciudad de Mileto es testimonio de la fuerza expansiva, el espíritu de empresa y la vida palpitante que dominaron en aquella época en las ciudades griegas del Asia Menor.

Pronta vivacidad, libre perspicacia e iniciativa personal son las características predominantes en el nuevo tipo humano que allí nació. Con el cambio de las formas de existencia debió de nacer también un nuevo espíritu. La ampliación de los horizontes y el sentimiento de la propia energía abrió el camino a una multitud de osadas ideas. El espíritu de crítica independiente que hallamos en la poesía individual de Arquíloco y en la filosofía milesia, debió de penetrar también en la vida pública. No poseemos información alguna sobre las luchas interiores que debieron de tener lugar allí como en cualquier otro lugar del mundo griego. Pero la serie de testimonios que ensalzan la justicia como fundamento de la sociedad humana, se extiende en la literatura jonia, desde los tiempos primitivos de la epopeya a través de Arquíloco y Anaximandro, hasta Heráclito. Esta alta estimación del derecho por los poetas y los filósofos no precede a la realidad tal como es posible pensarla. Es, por el contrario, tan sólo el reflejo de la importancia fundamental que debieron de tener aquellos estímulos en la vida pública de aquellos tiempos, es decir, desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo v. Desde Hesíodo, concuerda el coro de los poetas continentales. Y entre todos resuena la voz de Solón de Atenas.

Toda manifestación del derecho estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización (106) creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que debió de surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza, condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo. El reproche de Hesíodo contra los caballeros venales que en su función de jueces conculcan el derecho, era el antecedente necesario de esta demanda general. Mediante él, la palabra derecho, *diké,* se convierte en el lema de la lucha de clases. La historia de la codificación del derecho en las diversas ciudades se desarrolla a través de siglos y sabemos muy poco acerca de ella. Pero aquí hallamos el principio que la inspiraba. El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo. Pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas de la *diké.*

Homero nos muestra el antiguo estado de cosas. Por lo general, designa el derecho con otra palabra: *themis.* Zeus daba a los reyes de Homero "el cetro y *themis". Themis* es el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores nobles. Etimológicamente significa "ley". Los caballeros de los tiempos patriarcales decían el

derecho de acuerdo con la ley proveniente de Zeus, cuyas normas creaban libremente según la tradición del derecho consuetudinario y su propio entender y saber. El concepto de *diké* no es etimológicamente claro. Procede del lenguaje procesal y no es menos antiguo que *themis.*[92] Se decía de las partes contendientes que "dan y toman *diké"*. Se comprendía así en una misma palabra la decisión y el cumplimiento de la pena. El culpable "da *diké",* lo cual equivale originariamente a indemnización o compensación. El perjudicado, cuyo derecho restablece el juicio, "toma *diké"*. El juez "adjudica *diké"*. La significación fundamental de *diké* equivale así aproximadamente a dar a cada cual lo debido. Significa, al mismo tiempo, concretamente, el proceso, el juicio y la pena. Sólo que en este caso, la significación intuitiva no es, como de ordinario, la originaria, sino la derivada. El alto sentido que toma la palabra en la vida de la *polis* posterior a los tiempos homéricos, no se desarrolla a partir de esta significación exterior y más bien técnica, sino como el elemento normativo que se halla en el fondo de aquellas antiguas fórmulas jurídicas conocidas de todos. Significa que a cada cual es debido y que cada cual puede exigir y, por tanto, el principio mismo que garantiza esta exigencia, en el cual es posible apoyarse cuando *hybris* —cuya significación originaria corresponde a la acción contraria al derecho— (107) perjudica a alguien. Así como *themis* se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *diké* significa el cumplimiento de la justicia. Así se comprende que en un tiempo de lucha por la aspiración al derecho de una clase, que hasta entonces había recibido el derecho sólo como *themis.* es decir, como una ley autoritaria, la palabra *diké* se convirtiera necesariamente en bandera. La apelación a la *diké* se hizo cada día más frecuente, más apasionada y más apremiante.

En el origen tenía, empero, esta palabra una acepción más amplia que la hacía más adecuada para aquellas luchas: la significación de igualdad. Ambas significaciones debieron de hallarse comprendidas en el mismo germen. Para llegar a su mejor comprensión, es preciso pensar en la idea popular originaria según la cual es necesario pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo mismo que se ha recibido y dar una compensación igual al perjuicio causado. Es evidente que esta intuición fundamental deriva de la esfera de los derechos reales, y ello coincide con lo que sabemos de la historia del derecho en otros pueblos. Este aspecto de la igualdad en la palabra *diké* es mantenido en el pensamiento griego a través de todos los tiempos. Incluso la doctrina del estado de los siglos posteriores depende de él y sólo trata de obtener una nueva elaboración del concepto de igualdad que, en el sentido mecanizado a que llegó en el estado jurídico de la democracia, se oponía bruscamente a la doctrina aristocrática de Platón y Aristóteles sobre la desigualdad de los hombres.

Para los tiempos antiguos, la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más

---

[92] 3 El libro de R. HIRZEL, *Themis, Diké und Verwandtes* (Leipzig, 1907), muy útil para su época, aunque poco histórico, es en muchos respectos anticuado, pero contiene, sin embargo, un tesoro de materiales. El libro de EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (Leipzig, 1921), nos ofrece un esquema valioso del desarrollo histórico de la idea. El intento de derivar di/kh de dikei~n (= arrojar, lanzar) y atribuir, por tanto, su significación originaria a una especie de juicio de los dioses, decisión, proyección, me parece equivocado.

alto.[93] Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo. Aquí se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que hallamos, en el mismo tiempo, en la esfera económica y que condujo a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. Se buscaba una "medida" justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la *diké.*

La multiplicidad de sentidos de esta norma puede conducir fácilmente a error. Pero esto la hacía, desde el punto de vista práctico, más adecuada para servir de palabra de combate en las luchas políticas. (108) Podía entenderse por ella la simple igualdad de los que no tenían derechos iguales, es decir, de los ajenos a la nobleza, ante el juez o ante la ley, cuando existía. Podía significar también la activa participación de todos en la administración de la justicia o la igualdad constitucional de los votos de todos los individuos en los asuntos del estado o, finalmente, la igual participación de todos los ciudadanos en los puestos dirigentes, actualmente en poder de la aristocracia. Nos hallamos aquí en el comienzo de una evolución que debía conducir, a través de la sucesiva mecanización y extensión de la idea de la igualdad, al establecimiento de la democracia. Esto no deriva, sin embargo, de un modo necesario, de la exigencia de la igualdad de derechos para todos ni de la demanda de leyes escritas. Ambas cosas se hallan también en los estados oligárquicos y monárquicos. Lo característico de la democracia extrema no es que el estado se halle bajo el dominio de la ley, sino de la masa. Debían pasar todavía largos siglos antes que esta forma de estado se desarrollara y se extendiera en Grecia.

Antes de llegar a ella asistimos al desarrollo de una serie de grados intermedios. El más antiguo de ellos es una especie de aristocracia. Pero no es ya la misma de antes. La *diké* se ha constituido en una plataforma de la vida pública, ante la cual son considerados como "iguales", altos y bajos. Incluso los nobles debían someterse al nuevo ideal político que surgió de la conciencia jurídica y se constituyó en medida para todos. En los tiempos venideros de luchas sociales y violentas revoluciones, los nobles mismos se vieron obligados a buscar amparo en ella. En el lenguaje mismo se revela la formación del nuevo ideal. Desde los tiempos más antiguos hallamos una serie de palabras que designan determinadas clases de delitos, como adulterio, asesinato, robo, hurto. Pero nos falta un concepto general para designar la propiedad mediante la cual evitamos estas transgresiones y nos mantenemos en los límites justos. Para ello acuñó el nuevo tiempo el término abstracto "justicia", *dikaiosyne,* al mismo tiempo que creó, en los tiempos de la más alta estimación de las virtudes

[93] 4 Cf. SOLÓN, frag. 24, 18-19. La misma acepción hallamos en la *diké* de Hesíodo. Solón se inspira, sin duda alguna, en el pensamiento jónico. El origen primitivo de la exigencia de la igualdad de derecho ante la ley o ante el juez podría llevarnos a la presunción de que la idea de la *isonomia,* que encontramos Por primera vez en el siglo v y significa siempre la igualdad democrática, es más antigua que nuestros escasos testimonios y tuvo originariamente aquel otro sentido (no opina lo mismo EHRENBERG, p. 124: la derivación de HIRZEL, *op. cit., p.* 240, de que significa la "igual distribución de los bienes", no me parece histórica y no corresponde ni a los puntos de vista de la extrema democracia griega).

agonales, sustantivos correspondientes a la destreza en la lucha, al valor en las luchas pugilísticas, etcétera, de los cuales carecen las lenguas modernas.[94] La nueva palabra surgió de la progresiva intensificación del sentimiento de derecho y de su representación en un determinado tipo de hombre, en una determinada *areté.* Originalmente, las *aretai* eran tipos de excelencias que se poseían o no. En los tiempos en que la *areté* de un hombre equivalía a su valor se situaba este momento ético en el centro, y todo el resto de las excelencias que podía poseer un hombre se subordinaban a ella y debían (109) ponerse a su servicio. La nueva *dikaiosyne* era más objetiva. Se constituyó en la *areté* por excelencia, desde el momento en que se creyó poseer, en la ley escrita, el criterio infalible de lo justo y lo injusto. Mediante la fijación escrita de *nomos,* es decir, del derecho usualmente válido, el concepto de la justicia alcanzó un contenido palpable. Consistió en la obediencia a las leyes del estado, del mismo modo que más tarde la "virtud cristiana" consistió en la obediencia a los mandatos divinos.

Así, la voluntad de justicia que se desarrolló en la comunidad de vida de la *polis,* se convirtió en una nueva fuerza educadora, análoga al ideal caballeresco del valor guerrero en los primeros estadios de la cultura aristocrática. En las elegías de Tirteo, este viejo ideal fue aceptado para el estado espartano y elevado a la categoría de virtud general ciudadana.[95] En el nuevo estado, legal y jurídico, nacido de graves luchas internas por la constitución, este tipo espartano, puramente guerrero, no podía valer como la única y universal realización del hombre político. Pero, como lo muestra el llamamiento de Calinos a sus conciudadanos no guerreros, para la defensa del país contra la invasión de los bárbaros, el valor viril era también necesario en el estado jónico, en ciertos momentos decisivos. Cambió no sólo su lugar en el dominio total de la *areté.* El valor ante el enemigo, hasta la entrega de la vida por la patria, es una exigencia que impone la ley a los ciudadanos y cuyo incumplimiento lleva consigo graves penas. Pero es sólo una exigencia entre otras. El hombre justo, en el sentido concreto que esta palabra tomó desde entonces en el pensamiento griego, es decir, el que obedece a las leyes y se rige por sus mandatos, cumple también su deber en la guerra.[96] El antiguo, libre ideal de la *areté* heroica de los héroes homéricos se convierte en un riguroso deber hacia el estado al cual se hallan sometidos todos los ciudadanos sin excepción, del mismo modo que se hallan obligados a respetar los límites entre lo mío y lo tuyo. Entre las famosas sentencias poéticas del siglo VI se halla el verso, con frecuencia citado por los filósofos posteriores, que resume todas las virtudes en la justicia. Así queda definida de un modo riguroso y completo la

---

[94] 5 El adjetivo δίκαιος, que es un estadio previo para llegar a esta abstracción, aparece ya en la *Odisea* y en algunos pasajes más recientes de la *Ilíada.* El sustantivo no aparece en Homero, παλαισμοσύνη o παλαιμοσύνη es empleado por Homero, Tirteo y Jenófanes; πυκτοσύνη parece ser una invención de Jenófanes.

[95] 6 Ver *supra,* pp. 94 ss.

[96] 7 La concepción de la justicia como obediencia a las leyes en general en los siglos V y IV; cf. el pasaje descubierto de Antifón, *Oxyrh. Pap. XI* n. 1364, col. I (1-33) Hunt; DIELS, *Vorsokr.,* vol. II, p. XXXII; así como los lugares señalados por HIRZEL, *ob. cit.,* 199 A I, especialmente PLATÓN, *Critón,* 54 B.

esencia del nuevo estado legal.[97]

El concepto de la justicia, considerada como la forma de la *areté* que comprende y cumple todas las exigencias del ciudadano perfecto, supera naturalmente a todas las anteriores. Pero los grados anteriores de la *areté* no son por ello suprimidos, sino elevados a una nueva forma más alta. Éste es el sentido de la demanda de Platón en las *Leyes,* cuando afirma que en el estado ideal debiera ser "reelaborado" (110) el poema de Tirteo que estima el valor como la más alta *areté,* de tal modo que se pusiera a la justicia en lugar del valor.[98] Platón no intenta excluir la virtud espartana, sino sólo ponerla en su lugar y subordinarla a la justicia. Es preciso estimar de otro modo el valor en la guerra civil que el valor frente al enemigo de la patria.[99] Para mostrar que toda *areté* se halla comprendida en el ideal del hombre justo nos ofrece Platón un ejemplo luminoso. Ordinariamente distingue cuatro "virtudes": el valor, la piedad, la justicia y la prudencia. Prescindimos aquí de que en la *República* y aun en otros lugares aparezca en lugar de la piedad la sabiduría filosófica. Este canon de las denominadas cuatro virtudes platónicas, lo hallamos ya en Esquilo como la suma de la verdadera virtud ciudadana. Platón lo ha tomado simplemente de la ética de las antiguas *polis* helénicas.[100] Pero la multiplicidad de este canon no le impide reconocer que en la justicia está contenida toda la *areté.*[101] Lo mismo ocurre en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Distingue un número mucho mayor de *aretai* que Platón, pero al hablar de la justicia afirma un doble concepto de esta virtud: existe una justicia, en el sentido estricto, el jurídico, y en un sentido más general, que incluye la totalidad de las normas morales y políticas. En ésta reconocemos sin dificultad el concepto de justicia del antiguo estado legal helénico. Aristóteles invoca expresamente el verso antes mencionado que incluye todas las virtudes en la justicia.[102] La ley regula con sus preceptos las relaciones de los ciudadanos con los dioses del estado, con sus conciudadanos y con los enemigos de la patria.

El origen de la ética filosófica de Platón y de Aristóteles en la ética de la vieja *polis,* no fue conocido por los tiempos posteriores habituados a considerarla como la ética absoluta e intemporal. Cuando la iglesia cristiana empezó a considerarla, halló sorprendente que Platón y Aristóteles mencionara el valor y la justicia como virtudes morales. Y tuvo que habérselas con este hecho originario de la conciencia moral de los griegos. Para una generación ajena a la comunidad política y al estado, en el sentido antiguo de la palabra, y desde el punto de vista de una ética puramente individual y religiosa, no era comprensible más que como una paradoja. Así

[97] 8 Focílides, frag. 10 = teognis, 147.
[98] 9 PLATÓN, *Leyes,* 660 E.
[99] 10 PLATÓN, Leyes, 629 C ss.
[100] 11 ESQUILO, *Los siete,* 610. WILAMOWITZ sostiene que este verso es apócrifo y lo suprime en su edición de Esquilo, pues cree que el canon de las virtudes procede de Platón. Más tarde lo incluye. Cf. mi "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", *Die Antike,* vol. 4 (1928), p. 163, y "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", *Rede zur Reichsgriindugsfeier der Universitat* (Berlín, 1924), p. 5.
[101] 12 PLATÓN, *Rep.* 433 B.
[102] 13 ARISTÓTELES, *Et. nic.,* E 2, 1129 b 27.

compusieron disertaciones doctorales sinfín sobre el problema de si el valor es una virtud y cómo es posible que lo sea. Para nosotros, la aceptación consciente de la antigua ética de la *polis* por la ética filosófica posterior y el influjo que a través de ella ejerció sobre la posteridad, es (111) un proceso perfectamente natural de la historia del espíritu. Ninguna filosofía vive de la pura razón. Es sólo la forma conceptual y sublimada de la cultura y la civilización, tal como se desarrolla en la historia. En todo caso, esto es cierto para la filosofía de Platón y Aristóteles. No es posible comprenderlas sin la cultura griega ni la cultura griega sin ellas.

El tránsito histórico que acabamos de avanzar, mediante el cual la filosofía del siglo IV a. c. acepta la ética de la *polis* antigua y su ideal humano, halla su exacta analogía en el tiempo del nacimiento de la cultura de la *polis.* También ésta ha aceptado para sí los estadios precedentes de la moralidad. No sólo se apropió la *areté* heroica de Homero, sino también las virtudes agonales, la herencia entera de los tiempos aristocráticos, tal como lo hizo en su tiempo la educación espartana del estado, dentro de lo que nos es dable conocer. La *polis* animaba a sus ciudadanos a competir en los juegos olímpicos y en otras luchas y premiaba con los más altos honores a los que volvían vencedores. Al principio, la victoria hacía honor sólo al linaje del vencedor. Con el crecimiento del sentimiento de solidaridad de la población entera, sirvió *ad maiorem patriae gloriam.* Del mismo modo que en las luchas gimnásticas, participaba la *polis,* mediante sus hijos, en las tradiciones musicales antiguas y en el cultivo del arte. Creó la *isonomia,* no sólo en la esfera del derecho, sino también en los más altos bienes de la vida que había creado la cultura noble y se convertía ahora en patrimonio común de los ciudadanos.

La enorme fuerza de la *polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *polis.* El estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y los repartía como dones propios. En este respecto, pensamos hoy ante todo en la aspiración del estado a conferir la educación a sus ciudadanos en la edad juvenil. Pero la educación pública de los jóvenes es una demanda que formula por primera vez la filosofía del siglo IV. Entre los estados más antiguos, sólo Esparta ejerce un influjo inmediato sobre la formación de la juventud. No obstante, aun fuera de Esparta, fue el estado, en los tiempos del desarrollo de la cultura de la *polis,* el educador de sus ciudadanos, puesto que consideró los concursos gimnásticos y musicales que se celebraban en honor de los dioses, como una especie de auto-representación ideal y se puso a su servicio. Tales son las más altas representaciones de la cultura espiritual y corporal de aquellos tiempos. Con razón denomina Platón a la gimnasia y a la música la "antigua educación" (αρχαία παιδεία). El cuidado de esta cultura, originariamente aristocrática, por las ciudades, en forma de grandes y costosos concursos, no se limitaba a desarrollar el espíritu de lucha y el interés musical. En la competencia se formaba el verdadero espíritu de la comunidad. Así, resulta fácilmente comprensible (112) el orgullo de los ciudadanos griegos por ser miembros de su *polis.* Para la plena designación de un heleno no sólo es necesario su nombre y el de su padre, sino también el de su ciudad natal. La pertenencia a una ciudad tenía para los griegos un

valor ideal análogo al sentimiento nacional para los modernos.

La *polis,* como suma de la comunidad ciudadana, da mucho. Puede exigir, en cambio, lo más alto. Se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos. El valor del hombre y de su conducta se mide exclusivamente en relación con el bien o el mal que le proporciona. Tal es el resultado paradójico de la lucha inauditamente apasionada por la obtención del derecho y de la igualdad de los individuos. Con la ley se forja el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresa objetivamente en la ley, la ley se convierte en rey, como dijeron los griegos posteriores,[103] y este señor invisible no sólo somete a los transgresores del derecho e impide las usurpaciones de los más fuertes, sino que introduce sus normas en todas las esferas de la vida, antes reservadas al arbitrio individual. Traza límites y caminos, incluso en los asuntos más íntimos de la vida privada y de la conducta moral de sus ciudadanos. El desarrollo del estado conduce, así, a través de la lucha por la ley al desenvolvimiento de nuevas y más diferenciadas normas de vida.

Tal es la significación del nuevo estado para la formación del hombre. Dice Platón, con razón, que cada forma de estado lleva consigo la formación de un determinado tipo de hombre, y lo mismo él que Aristóteles exigen de la educación del estado perfecto que imprima en todos el sello de su espíritu.[104] "Educado en el *ethos* de la ley" dice la fórmula, constantemente repetida, del estado del siglo IV.[105] De ella se desprende claramente la inmediata significación educadora de la erección de una norma jurídica, universalmente válida mediante la ley escrita. La ley representa el estadio más importante en el camino que conduce desde la educación griega, de acuerdo con el puro ideal aristocrático, hasta la idea del hombre formulada y defendida sistemáticamente por los filósofos. Y la ética y la educación filosófica se enlazan, por el contenido y por la forma, con las legislaciones más antiguas. No se desarrollan en el espacio vacío del pensamiento puro, sino mediante la elaboración conceptual de la sustancia histórica de la nación —como lo ha reconocido ya la filosofía misma de la Antigüedad. En la ley halló la herencia de las normas jurídicas (113) y morales del pueblo griego su forma más general y más permanente. La obra de filosofía pedagógica de Platón culmina en el hecho de que en su última y mayor obra se convierte en legislador, y Aristóteles termina su *Ética* mediante apelación a un legislador que realice su ideal. La ley es también un antecedente de la filosofía, en tanto que su creación entre los griegos era obra de una personalidad preeminente. Con razón eran considerados como los educadores de su pueblo, y es característico del pensamiento griego el hecho de que el legislador es, con frecuencia, colocado al lado

[103] 14 La frase fue acuñada por Píndaro (frag. 169, Schröder) y tiene en la literatura griega una larga historia que persigue E. STIER, *Nomos Basileus.* Berl. Diss., 1927.
[104] 15 PLATÓN, *Rep.* 544 D; ARISTÓTELES., *Pol,* Γ I, 1275 b 3.
[105] 16 PLATÓN, *Leyes,* 625 A, 751 C; *Epin.,* 335 D; ISÓCR., *Paneg.,* 82; *De pace,* 102; cf. ARIST., *Pol.,* θ I, 1337 a 14.

del poeta, y las determinaciones de la ley al lado de las sentencias de la sabiduría poética. Ambas actividades se hallan estrechamente emparentadas.[106]

Las críticas posteriores de la ley, tal como se dieron en los tiempos de la democracia corrompida, contra un legalismo del estado, oprimente y despótico, no afectan a lo que acabamos de decir. En oposición a este escepticismo, todos los pensadores antiguos están de acuerdo en el elogio de la ley. Es para ellos el alma de la *polis.* "El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas", dice Heráclito.[107] Aquí aparece, tras la imagen de la ciudad visible, defendida por su cerco de murallas, la ciudad invisible, cuyo firme baluarte es la ley. Pero hallamos todavía un reflejo más primitivo de la idea de la ley en la filosofía natural de Anaximandro de Mileto a mitad del siglo VI. Transfiere la representación de la *diké,* de la vida social de la *polis,* al reino de la naturaleza y explica la conexión casual del devenir y el perecer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expiar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas.[108] Tal es el origen de la idea filosófica del cosmos, puesto que esta palabra designa, originariamente, el recto orden del estado y de toda comunidad. La atrevida proyección del cosmos estatal en el Universo, la exigencia de que, no sólo en la vida humana, sino también en la naturaleza del ser, domine el principio de la *isonomia* y no el de *pleonexia,* es testimonio de que en aquella época la nueva experiencia política de la ley y del derecho se hallaba en el centro de todo pensamiento, constituía el fundamento de la existencia y era la fuente auténtica de toda creencia relativa al sentido del mundo. Este proceso espiritual de transferencia debe ser considerado y estimado de un modo cuidadoso en su significación para la interpretación filosófica del mundo. Aquí sólo debemos mostrar brevemente la luz que proyecta sobre la esfera del estado y sobre el nuevo ideal del hombre político. Pero se ve, al mismo tiempo, claramente, cuán profunda es la conexión entre el nacimiento de la conciencia filosófica entre (114) los jonios y el origen del estado legal. Su raíz común es el pensamiento universal que funda y explica el mundo en su configuración esencial. Desde este momento, esta idea se extiende y penetra, de un modo cada día más completo, la totalidad de la cultura griega.

En conclusión, debemos mostrar la transformación del nuevo estado-ciudad, que se abre camino en Jonia, en su significación decisiva para la evolución que nos lleva desde la antigua cultura aristocrática hasta la idea de una "educación universal y humana". Es preciso advertir que lo que vamos a decir no es aplicable en toda su amplitud a los primeros comienzos de la historia de la *polis.* Es el balance de la evolución entera, cuyos fundamentos acabamos de analizar. Pero será bueno dirigir la mirada sobre el alcance fundamental de este movimiento histórico y no perderlo de vista.

En tanto que el estado incluye al hombre en su cosmos político, le da, al lado de su

---

[106] 17 Cf. mi trabajo *Solons Eunomie,* Sitz. Berl. Alead., 1926, 70. El legislador como "escritor" en el F*edro* de PLATÓN, 257 D *ss.* y su paralelo con el Poeta, 278 C *ss.*

[107] 18 HERÁCLITO, frag. 44 Diels.

[108] 19 ANAXIMANDRO, frag. (ver *infra,* pp. 159ss.).

vida privada, una especie de segunda existencia, el βίος πολιτικός. Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio (i)/dion) y lo común (κοινόν). El hombre no es puramente "idiota", sino también "político". Necesita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la πολιτική αρετή, mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás, en el espacio vital de la *polis.* Así, resulta claro que la nueva imagen política del hombre no puede hallarse vinculada, como la educación popular de Hesíodo, a la idea del trabajo humano. La concepción de la *areté* de Hesíodo se hallaba impregnada del contenido de la vida real y del *ethos* profesional de la clase trabajadora, a la cual se dirigía. Si contemplamos el proceso de la evolución de la educación griega desde el punto de vista actual, nos sentiremos inclinados a pensar que el nuevo movimiento tuvo que aceptar el programa de Hesíodo: sustituiría la educación, formación general de la personalidad, propia de los nobles, por un nuevo concepto de la educación del pueblo, dentro del cual se estimaría a cada hombre de acuerdo con la eficacia de su trabajo especial y el bien de la comunidad resultaría del hecho de que cada cual realizara su trabajo particular con toda la perfección posible, tal como lo exige el aristócrata Platón en el estado autoritario de su *República,* dirigido por unos pocos espiritualmente superiores. Se hallaría en armonía con el tipo de vida popular y la diversidad de sus oficios; el trabajo no sería una vergüenza, sino el único fundamento de la estimación ciudadana. Sin embargo, y sin perjuicio de reconocer este importante hecho social, la evolución real siguió un curso completamente distinto.

Lo realmente nuevo y lo que, en definitiva, trajo consigo la progresiva y general urbanización del hombre, fue la exigencia de que todos los individuos participaran activamente en el estado v en la vida pública y adquirieran conciencia de sus deberes ciudadanos, (115) completamente distintos de los relativos a la esfera de su profesión privada. Esta aptitud "general", política, sólo pertenecía, hasta entonces, a los nobles. Éstos ejercían el poder desde tiempos inmemoriales y poseían una escuela superior e indispensable. El nuevo estado no podía desconocer esta *areté* si entendía rectamente sus propios intereses. Debió sólo evitar su abuso en provecho del interés personal y de la injusticia. En todo caso, éste era el ideal tal como lo expresa Ferìeles en Tucídides. Así, lo mismo en la libre Jonia que en la severa Esparta, la formación política se halla en íntima conexión con la antigua educación aristocrática, *es* decir, con el ideal de la *areté* que abraza al hombre entero y todas sus facultades. No rechazó los derechos de la ética del trabajo de Hesíodo. Pero el ideal del ciudadano, como tal. fue el que ya Fénix enseñó a Aquiles: ser apto para pronunciar bellas palabras y realizar acciones. Los hombres dirigentes de la creciente burguesía debían alcanzar este ideal, y aun los individuos de la gran masa debían participar, en una cierta medida, en la idea de esta *areté.*

Esta evolución fue extraordinariamente rica en consecuencias. Recuérdese que, más tarde, Sócrates, en su crítica de la democracia, planteó el problema de la relación entre la destreza profesional y la educación política. Para Sócrates, hijo de un picapedrero, de un simple trabajador, era una sorprendente paradoja el hecho de que

un zapatero, un sastre o un carpintero, necesitaran para su honrado oficio un determinado saber real, mientras que el político debiera poseer sólo una educación general, de contenido bastante indeterminado, a pesar de que su "oficio" se refiere a cosas mucho más importantes. Claro es que el problema sólo podía ser planteado así en una época para la cual resultaba evidente que la *areté* política debía ser un saber y un saber hacer. La falta de aquella destreza especial aparecía clara, considerada como algo que forma parte de la esencia de la democracia. Pero en verdad, para el estado-ciudad más antiguo la virtud política no era un problema predominantemente intelectual. Hemos mostrado ya qué es lo que entendieron por virtud ciudadana. Cuando apareció el nuevo estado jurídico, la virtud de los ciudadanos consistió en la libre sumisión de todos, sin distinción de rango ni de nacimiento, a la nueva autoridad de la ley. Para esta concepción de la virtud política, el *ethos* era mucho más importante que el *logos.* La fidelidad a la ley y la disciplina importaban, para él, mucho más que el problema de saber hasta qué punto el hombre ordinario era apto para entender en los negocios y en los fines del estado. No existía, en este sentido, el problema de la cooperación.

El estado-ciudad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida; πολιτεύεσθαι significa participar en la existencia común. Tiene también simplemente la significación de "vivir". Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo. En tiempo alguno ha sido el estado, en tan alta medida, idéntico con (116) la dignidad y el valor del hombre. Aristóteles designa al hombre como un ser político y lo distingue, así, del animal, por su ciudadanía. Esta identificación de la *humanitas,* del ser hombre, con el estado, sólo es comprensible en la estructura vital de la antigua cultura de la *polis* griega, para la cual la existencia en común es la suma de la vida más alta y adquiere incluso una calidad divina. Un cosmos legal, de acuerdo con este antiguo modelo helénico, en el cual el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin, es el que bosqueja Platón en las *Leyes.* Allí determina la esencia de toda verdadera educación o *paideia,*[109] en oposición al saber especial de los hombres de oficio, tales como los comerciantes, los tenderos y los armadores, como la "educación para la *areté* que impregna al hombre del deseo y el anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer, sobre el fundamento de la justicia".

Platón nos da aquí una fiel transcripción del sentido originario de la "cultura general" según el espíritu de la primitiva *polis* griega. Verdad es que acepta, en su contenido de la educación, la exigencia socrática de una técnica política, pero no entiende por ello un saber especial análogo al de los artesanos. La verdadera educación es, para Platón, una formación "general", porque el sentido de lo político es el sentido de lo general. La contraposición entre el conocimiento real necesario para los oficios y la educación ideal política, que afecta al hombre entero, tiene su último origen, como vimos antes, en el tipo de la antigua nobleza griega. Pero su sentido más profundo se halla en la cultura de la ciudad, puesto que en ella esa forma

[109] 20 PLATÓN, *Leyes,* 643 E.

espiritual es transferida a todos los ciudadanos y la educación aristocrática se convierte en la formación general del hombre político. El estado-ciudad antiguo es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal "humanista" hacia una educación ético-política, general y humana. Es más: podemos decir que ésta ha sido su verdadera misión histórica. La evolución posterior de la ciudad primitiva hacia el dominio de las masas, condicionado por fuerzas completamente distintas, no afecta de un modo decisivo a la esencia de aquella educación, puesto que a través de todos los cambios políticos que hubo que sufrir, conservó su carácter aristocrático originario. No es posible estimar su valor ni por el genio de los caudillos individuales, cuya aparición depende de condiciones excepcionales, ni por su utilidad para la masa, a la cual no puede ser transferida sin un efecto allanador sobre las dos partes. El buen sentido de los griegos se mantuvo siempre alejado de semejantes intentos. El ideal de una *areté* política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir.

VII. LA AUTOEDUCACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA POESÍA JÓNICO-EÓLICA

(117) LA NUEVA estructuración del estado, sobre la base común del derecho para todos, creó un nuevo tipo de hombre, el ciudadano, e hizo de la acuñación de una norma universalmente válida para la vida ciudadana la necesidad más apremiante para la nueva comunidad. Pero así como el ideal de la primitiva sociedad noble halló en la epopeya su expresión objetiva, y formularon, Hesíodo la sabiduría práctica de la ética campesina y la ética del trabajo, y Tirteo las severas exigencias del estado espartano, no hallamos a primera vista una expresión análoga del nuevo ideal del ciudadano en la poesía de su tiempo. Como vimos, la cultura de la ciudad aceptó gustosa los estadios anteriores de la educación y, con ello, puso a su servicio la alta poesía como medio de expresión de sus propios ideales, del mismo modo que la música y la gimnasia de la antigüedad aristocrática. No existe, pues, una creación poética que incorpore su naturaleza peculiar y que pueda competir con la poesía del pasado devenida ya clásica. Podemos mencionar tan sólo las historias relativas a la fundación de determinadas ciudades, redactadas en un estilo épico convencional. Pero ninguna de estas obras de la cultura ciudadana primitiva, ya escasas en número, se eleva a la significación de una verdadera epopeya del estado, como lo fue, entre los romanos, la *Eneida* de Virgilio, la última de las grandes obras de este género.

El *ethos* del nuevo estado halló su verdadera expresión revolucionaria no en la forma poética, sino más bien en la creación de la prosa. Nada menos que esto significa la promulgación de leyes escritas. La característica del nuevo estadio de desarrollo de la comunidad humana se halla en el hecho de que la lucha para llegar a la sumisión de la vida y la acción a normas ideales rigurosas y justas, se abre paso con la mayor resolución mediante la consignación de sus preceptos en proposiciones claras y universalmente válidas. La vehemencia con que fue sentida esta exigencia moral relegó, al principio, a un segundo término la necesidad de una expresión intuitiva y artística del nuevo hombre. El estado legal nace ya del espíritu racional y no tiene, por tanto, ningún parentesco originario con la poesía. Los momentos poéticamente fecundos de la vida de la ciudad se hallan ya agotados en Homero, Calinos y Tirteo. La vida cotidiana de los ciudadanos, en toda su amplitud, permanece necesariamente inaccesible a la elevación poética. Y el heroísmo de la vida política interna de Solón, que debía convertirse en la fuente de una nueva alta poesía, no fue captado por ningún escritor jónico o eolio.

En cambio, la esfera de la intimidad personal del hombre, completamente (118) alejada de la vida política, abre a la poesía un nuevo mundo de experiencias, cuyas profundidades explora ávidamente. En este mundo nos introduce la poesía elegiaca y yámbica de los jonios y la lírica eólica La dinámica de la voluntad individual de vivir, cuya manifestación podemos perseguir, de un modo indirecto, en las transformaciones del estado, por la acción de aquélla en la vida de la comunidad, se

nos revela aquí mediante la expresión de sus movimientos en la intimidad inmediata. Sin la percepción de esta experiencia espiritual nos faltaría lo más esencial para llegar a la comprensión de las transformaciones políticas. Las conexiones causales entre lo espiritual y lo material permanecen en la mayor oscuridad por la falta completa de tradición alguna relativa a las condiciones económicas de la época. Pero, para la historia de la educación, nos importa más la forma espiritual a que llegó el hombre de la nueva edad y la huella que, mediante ella, imprimió en la evolución posterior. Y esta huella del espíritu jónico es de la mayor importancia para la historia de los griegos y de la humanidad. Los poetas expresan por primera vez, en nombre propio, sus propios sentimientos y opiniones. La existencia en común permanece, para ellos, totalmente en segundo término. Incluso cuando se refieren a la política, lo cual ocurre con frecuencia, no pretenden dictar normas universales e imperativas, como Hesíodo, Calinos, Tirteo y Solón, sino expresar su pasión personal partidista, como Alceo, o reclamar sus derechos individuales, como Arquíloco. Incluso los animales, en las querellas de las fábulas, reclaman recíprocamente "sus derechos", en humorística imitación de las relaciones humanas. Sin embargo, la abierta expresión de las ideas propias del poeta presupone siempre la *polis* y su estructura social. El individuo descansa en la ciudad, en su sujeción y en su libertad, lo mismo cuando esta relación permanece sin ser expresada que cuando se dirige expresamente a sus conciudadanos mediante su opinión personal, como ocurre en Arquíloco.

Es altamente significativo que el género de individualidad que por primera vez se manifiesta en estas poesías, con asombrosa independencia, no se exprese, a la manera moderna, como la simple experiencia de la sensibilidad del yo, íntimamente intuida en relación con su dependencia e independencia del mundo, como un puro desbordamiento sentimental. Este tipo moderno de individualidad poética no es sino una vuelta a las formas primitivas y naturales del arte, a la simple exteriorización ingenua de los sentimientos individuales, tal como lo hallamos en los hombres de las más distintas épocas y razas y de un modo evidente ya en los primeros estadios de la cultura. Nada más insensato que pensar que los griegos hayan traído por primera vez al mundo el sentimiento y el pensamiento individual. Por el contrario, este tipo de pensamiento y de sensibilidad llena, casi exclusivamente, el mundo entero. Tampoco fueron los únicos ni los primeros en dar forma artística a esta individualidad, que (119) se muestra de un modo tan impresionante en la lírica china, tan profundamente emparentada con la moderna. Precisamente ello nos permite percibir su diferencia esencial de la primitiva individualidad griega.

El pensamiento y el sentimiento del poeta griego permanecen siempre, aun dentro de la esfera del yo nuevamente descubierta, sometidos, en algún modo, a una norma y a un deber ser. Lo explicaremos con más detalle y rigor. No es fácil para nosotros, desde largo tiempo impregnados de aquella idea, concebir, de un modo claro y preciso, qué entendieron por individualidad Arquíloco y otros poetas de su género. No es ciertamente el sentimiento cristiano y moderno del yo, del alma individual consciente de su íntimo y propio valer. El yo se halla, para los griegos, en íntima y viva conexión con la totalidad del mundo circundante, con la naturaleza y con la

sociedad humana; no separado y aislado. Las manifestaciones de la individualidad no son nunca exclusivamente subjetivas. Podríamos decir, más bien, que en una poesía como la de Arquíloco el yo individual trata de expresar y representar en sí la totalidad del mundo objetivo y sus leyes. El individuo griego alcanza su libertad y la amplitud de movimientos de su conciencia, no mediante el simple desbordamiento de la subjetividad, sino mediante su propia objetivación espiritual. Y en la medida en que se contrapone a un mundo exterior, regido por leyes propias, descubre sus propias leyes internas.

Explicaremos este fenómeno, cuya importancia para la historia de las formas del espíritu occidental salta a la vista, mediante un ejemplo. Hemos observado ya en otro lugar un fenómeno paralelo con el nacimiento de la elegía de Calinos y de Tirteo. Allí establecimos el importante hecho de la historia de la educación de que el ideal del estado espartano halla su expresión poética en la transferencia de la parénesis homérica, que enardecía el valor de los héroes, a la actualidad real y vivida. Lo que ocurría allí con la ciudad entera, con el ejército de los espartanos, se repite en Arquíloco con la persona individual del poeta. En las elegías aparece constantemente él mismo o su contorno como portador de las figuras y los destinos homéricos. En estas transposiciones de contenido y de forma, aparece palpable y claro el gran proceso educador que se realiza entonces mediante la íntima apropiación del espíritu de la epopeya por la personalidad. Incluso la elevación del individuo a un mayor grado de libertad, en la vida y en el espíritu, se debe, en primer término, al influjo formador de Homero.

Cuando Arquíloco se presenta a sí mismo como "servidor del imperante Enyalios" y, al mismo tiempo, como entendido en el "amable don de las musas",[110] comprendemos lo decisivo y nuevo que hay en la atrevida conciencia de este yo que con razón se siente, en *su* doble (120) calidad de guerrero y de poeta, como algo inusitado y único. Pero debemos recordar, al mismo tiempo, que existe un proceso de autoformación espiritual que se revela cuando el poeta se viste con el ropaje heroico de la forma épica o cuando habla con orgullo de las batallas contra los "señores de Eubea, famosos en el manejo de la lanza", en las cuales sirvió como soldado: del "tumulto de Ares" y de la "quejumbrosa obra de la espada".[111] Bebe su vino y come su pan en la actitud de los héroes homéricos, "apoyado en la lanza", mediante la cual se sustenta.[112] Todo esto afirma de sí mismo un hombre que no es de noble estirpe. La épica presta su estilo a su vida entera, a su acción y a su pensamiento.

Cierto es que no siempre se siente a la altura de este importante papel. La individualidad de Arquíloco no se manifiesta sólo por el hecho de elevar su personalidad empírica a las normas ideales de Homero y formarla de acuerdo con ellas. Al compararse a sí mismo con aquel ideal, la penetrante objetividad de la mirada griega lo lleva, necesariamente, a ver hasta qué punto la pesada y arcaica

---

[110] 1 ARQUÍLOCO, frag. 1.
[111] 2 Frag. 3. Obsérvese también el matiz épico de los nombres mediante los cuales se dirige a los conocidos de su propio círculo Khruki/dhj, Ai)simidhj, Ai)sxuli/dhj.
[112] 3 Frag. 2.

armadura de los héroes es inadecuada para la vacilante osamenta de su propia e insuficiente humanidad. Este conocimiento de los propios límites no quebranta, sin embargo, la invencible jovialidad de Arquíloco. Lo convierte, por el contrario, en un motivo de expresión y de humorística afirmación de sí mismo, aun frente a las inaccesibles exigencias de los ideales tradicionales. Los héroes homéricos hubieran sentido la pérdida de su escudo como la muerte de su honor y hubieran preferido sacrificar su vida antes que sufrir semejante afrenta. En este punto el nuevo héroe de Paros hace sus reservas y está seguro de provocar la risa de sus contemporáneos cuando dice: "Un saio enemigo se regocija ahora con mi escudo, una armadura intachable que he abandonado sin querer tras una mata. Sin embargo, yo he escapado a la muerte, que es el fin de todo. ¡Que se pierda este escudo! Compraré uno mejor."[113] La deliciosa mezcla del moderno humor naturalista, ajeno a toda clase de ilusiones, según el cual aun un héroe sólo tiene una vida que perder, con la noble resonancia de la retórica épica, que nos habla de "una armadura intachable" y de la muerte que "es el fin de todo", es fuente de indefectibles efectos cómicos. Bajo su amparo puede el esforzado desertor aventurar su insolente conclusión y afirmar con desconcertante sinceridad: "¡Me compraré simplemente uno mejor! ¡Qué es, es definitiva, un escudo sino un pedazo de piel de buey curtida, con unos ornamentos de metal brillante!"

Semejante transformación del heroísmo en algo natural, demasiado natural, parece algo atrevido e increíble. Sin embargo, aun en (121) esto halla Arquíloco su precedente en la épica tardía. No otra cosa es la escena del final de la *Ilíada,* cuando Aquiles invita al afligido Príamo, tras la entrega del cadáver de su hijo, a comer y a beber y cita el ejemplo de Niobe, afligida por el más profundo dolor materno: "Aun Niobe, saturada en llanto, debió de pensar en la comida." [114] Todos somos hombres. También el heroísmo tiene sus límites. Aquí lo trágico, en Arquíloco, lo cómico de la naturaleza humana, rompen las severas normas de lo heroico. Sin embargo, como quiera que sea, el pensamiento griego se eleva a la norma justa y se enfrenta con ella, ya afirmando frente a la naturaleza la validez de lo más alto, ya haciendo valer los derechos de la naturaleza frente al ideal. Sin embargo, media una gran distancia entre estas manifestaciones primerizas del aflojamiento de las rigurosas trabas de la convención caballeresca y del honor de clase, que no valían ya para los soldados, y la revolución filosófica del pensamiento moral que erige a la "naturaleza" en única y verdadera norma de la conducta. Pero en la osada afirmación personal de Arquíloco frente a los límites del decoro tradicional, y en la abierta decisión con que la mantiene, se halla ya implícita la conciencia de poder ser, no sólo más desvergonzado, sino también más natural y sincero que quien está sometido al código moral con mayor rigor.

Con frecuencia, lo que a primera vista aparece como una opinión puramente subjetiva de Arquíloco, no es sino la manifestación de un cambio general en la concepción de lo decente y lo indecoroso y una rebelión, en este caso justificada,

[113] 4 Frag. 6.
[114] 5 Ω 602.

contra los dioses aceptados por la opinión pública y contra la fuerza de la tradición. No se trata tan sólo de una cómoda desobediencia a las normas recibidas, sino de una seria lucha para llegar a la implantación de otras nuevas. En el antiguo orden social no había más instancia superior, para juzgar al hombre, que la fama pública. Era simplemente inapelable. Coinciden, en su respeto a ella, el mundo de la nobleza homérica y la moral campesina y artesana de Hesíodo.[115] Arquíloco, al sentirse completamente libre de los juicios del *demos* sobre lo justo y lo injusto, lo honorable y lo vergonzoso, señala una etapa más libre de la evolución.[116] "Si nos afligimos por la maledicencia de la gente no gozamos de la gracia de la vida." El abandono y la comodidad de la naturaleza humana han tenido ciertamente un papel no despreciable en este proceso de emancipación. Su justificación apunta, evidentemente, en ese sentido. Una cierta indulgencia fue la consecuencia de la nueva libertad y naturalidad. Pero la oposición contra la fuerza (122) de la pública opinión ciudadana no se fundaba sólo en motivos hedonistas. La crítica de Arquíloco se eleva a una penetrante lucha de principios. Se decía que la *polis* mantenía en su memoria y honraba el nombre de los que la habían servido, aun después de la muerte —así lo anunciaban todos los poetas, desde Homero, como segura recompensa al servicio prestado. Pero, en verdad, "después de la muerte nadie es honrado o famoso en la memoria de sus conciudadanos; toda la vida nos afanamos por conseguir el favor de los vivos: pero a los muertos los hacen trizas".[117] Otro fragmento muestra claramente lo que esto quiere significar. Piensa el poeta en la baja maledicencia que persigue, aun en los rincones más escondidos, a aquel que no es necesario temer ya. "Innoble es injuriar a los muertos."[118] Quien así penetra en la psicología de la fama y conoce la bajeza de la gran masa, pierde todo respeto a la voz de la generalidad. Ya Homero enseñaba que el espíritu del hombre es tan mudable como los días que Zeus alumbra. Arquíloco aplica esta sabiduría homérica al mundo de la vida en torno.[119] ¿Qué cosa grande puede esperarse de semejantes criaturas de un día? La ética de la antigua nobleza veneraba la Fama como una fuerza superior porque entendía por ella algo distinto: el honor de los grandes hechos y su gozoso reconocimiento en el círculo de los espíritus nobles. Transferido a la masa envidiosa, que mide todo lo grande con su propia y mezquina medida, pierde todo sentido. Así, el nuevo espíritu de la *polis* da lugar a la crítica pública, como una prevención necesaria contra el mayor desenfreno de la palabra y de la acción.

No es pura casualidad que Arquíloco sea el primero y más grande representante del ψόγος en la poesía, el temido censor.[120] Con alguna precipitación se ha atribuido la

[115] 6 La ética de la nobleza homérica amenaza con la ignominia y atrae con el honor. El tener en cuenta la maledicencia del *demos* π 75, τ 527, ω 200 es cosa de la moral burguesa, que influye en la épica más reciente. HESÍODO, *Erga,* 763 hace de Fama *(pheme)* una diosa.
[116] 7 Frag. 9.
[117] 8 Frag. 64; cf. CALINOS, frag. I, 17, TIRTEO, 9, 23 5.
[118] 9 Frag. 65.
[119] 10 Frag. 68 (cf. σ 136).
[120] 11 DIÓN DE. PRUSA, *Or., XXXIII*. 12

totalidad de la poesía yámbica, de contenido en gran parte censorio, a condiciones personales de carácter. En éste, como en cualquier otro género de poesía griega, se cree justificado pensar en una explicación puramente psicológica y comprender la poesía como resultado de la expansión inmediata de la subjetividad, del enojo subjetivo de su creador. Con ello se olvida que la aspiración de la sátira literaria en la vida de la primitiva ciudad griega es un fenómeno característico de la época en que se desarrolla la creciente importancia del *demos.* El yambo era, originariamente, de uso corriente en las fiestas públicas de Dionisos y respondía más bien a la explosión de un sentimiento popular que a la expresión de un rencor personal. Prueba de ello es que el espíritu del yambo se incorpora con la mayor fidelidad y prosigue en la antigua comedia ática, en la cual el poeta aparece notoriamente como el portavoz de la crítica posible. Nada implica contra esto el hecho, asimismo cierto, de que Arquíloco no sea sólo el portavoz, sino también el contradictor de la opinión común. Ambas cosas se hallan en (123) íntima conexión con su vocación de publicidad. Si fuera verdad que el yambo respondía tan sólo a la expresión de los sentimientos del yo, independientemente de toda consideración al mundo, no sería explicable que el yambo filosófico de Semónides y los consejos políticos de Solón procedieran de la misma raíz. Si lo consideramos con mayor precisión, nos daremos cuenta de que la poesía yámbica de Arquíloco tiene también al lado de su aspecto satírico y crítico un aspecto parenético, y que uno y otro se hallan en íntima conexión.

Verdad es que no hallamos en él ningún ejemplo o paradigma mítico, como en la parénesis de la epopeya. Pero introduce otra forma de ejemplo didáctico altamente significativo para la esfera de la cual procede: la fábula. "Quiero contaros una fábula..." comienza la historia del mono y el zorro.[121] Del mismo modo empieza la fábula del zorro y el águila: "Existe una fábula entre los hombres que dice así. . ." [122] No hallamos las fábulas en las elegías de estilo heroico de Arquíloco, sino sólo en los yambos. Al hablar de los *Erga* de Hesíodo vimos ya cómo la fábula es una pieza constitutiva de la tradición didáctica popular.[123] La corriente de esta parénesis desemboca evidentemente en la poesía yámbica de Arquíloco, de fuente asimismo popular. Aun otro caso nos permite concluir, de la confluencia del yambo con Hesíodo, a la forma originaria de la sátira: la censura contra las mujeres de Semónides de Amorgos, un poeta contemporáneo, pero de valor artístico muy inferior al de Arquíloco.[124] Del hecho de hallarse repetidamente en Hesíodo el tema, se ha querido deducir su hostilidad a las mujeres y cierta novela personal, cuyas amargas experiencias se reflejaron así.[125] Pero la burla contra las mujeres y contra el sexo femenino es uno de los motivos más antiguos de la sátira popular en las reuniones públicas. Su repetición en Semónides no es sólo una débil imitación de Hesíodo, sino que se enlaza con el antiguo y auténtico yambo que no consistió nunca meramente en

---

[121] 12 Frag. 81
[122] 13 Frag. 89.
[123] 14 Pp. 75 s.
[124] 15 SEMÓN., frag. 7: cf. HES., *Teog.,* 590, *Erga,* 83, 373.
[125] 16 E. SCHWARTZ, *Sitz. Berl. Akad.,* 1915, 144.

la denostación y pública difamación de una persona malquista. Ambos elementos, el denuesto personal y la sátira contra un grupo entero, como las holgazanas e inútiles mujeres —su contrario correspondiente, la sátira contra los hombres, no faltó tampoco, pero no lo hallamos en la poesía hasta Aristófanes— tuvieron su lugar en el antiguo yambo.[126]

La esencia de la auténtica sátira popular sólo puede ser inferida con extremada prudencia de las elaboraciones literarias posteriores que se conservan. Pero no cabe duda de que tuvo originariamente una función social que es posible todavía discriminar con claridad. No es la censura moral, en nuestro sentido, ni la simple expansión del (124) rencor personal y arbitrario sobre una víctima inocente. Impide esta interpretación el carácter público del ataque, que es la presuposición evidente de su eficacia y de su justificación. El cosmos de Dionisos, en el cual se desatan todas las lenguas, fue la ocasión para que salieran a la luz sangrientas verdades notorias. Contra el abuso de esta libertad, tan pronto como se manifestó, reaccionó, con sano instinto, la sensibilidad pública. ¿Y qué valor ideal o artístico podía tener la simple explosión del odio o de la rabia personal, aun expresándose en la forma más bella? Ciertamente, no se hubiera dejado oír la voz de Arquíloco, largos siglos más tarde, al lado de Homero en todos los concursos musicales, ni se le hubiera considerado como maestro de los griegos, como lo atestigua Heráclito,[127] ni se le hubiera percibido esta íntima relación de sus poemas con la conciencia general del mundo circundante. Prueba de ello es, también, la repetida apelación a los conciudadanos, que hallamos en los yambos. Los yambos de Catulo y de Horacio, cuya crítica implacable se dirigía también contra los escándalos públicos de su tiempo y, aun cuando atacaban con sus burlas a personas individuales, especialmente odiosas, presuponían, al menos, una comunidad ideal, y deben servir de base para completar nuestro cuadro sobre los escasos fragmentos de Arquíloco.[128] La evolución entera del yambo a partir de Arquíloco, en la primitiva poesía griega, no nos permite dudar de que en estas manifestaciones críticas relativas a los hombres y a sus opiniones y tendencias, que por una razón cualquiera han excitado la atención pública, se manifiesta no un sentimiento subjetivo sin importancia, sino la voz de un superior reconocido.

La poderosa influencia de esta nueva poesía surgió de una profunda necesidad de los tiempos. Por primera vez aparece en la poesía griega un elemento que contrasta en forma extraña con el elevado estilo de la forma épica tal como todavía se muestra en

---

[126] 17 Sátiras recíprocas de hombres y mujeres hallaron expresión en la fiesta de Deméter en Pellene (PAUSANIAS, VII, 27, 9) en la de Apolo en Anaphe (APOLONIO DE RODAS, IV, 1726).

[127] 18 HERÁCLITO, frag. 42 Diels.

[128] 19 No es fácil admitir esto por lo que respecta a la imitación literaria de los yambos de Arquíloco por Calimaco. Hemos hallado recientemente una manifestación acaso más comprensiva, de este tipo de arte. Los ciudadanos editores del papiro florentino, G. VITELLI y M. NORSA *(Atene e Roma,* Serie III, vol. I), creyeron que el poema era un yambo del mismo Arquíloco. Pero las reminiscencias eruditas de este poeta, la métrica y la espiritual acrimonia del lenguaje me parecen más bien imitar a Calímaco (cf. también G. PASQUALI, *Studi Italiani,* 1933). En los versos 7 s., me parece ver una referencia a la comparación del alma, del *Fedro* platónico, con un tronco de caballos, para describir las pasiones violentas.

las elegías de Arquíloco. Este nuevo género es un tributo del estilo poético al espíritu de la *polis,* cuyas poderosas pasiones no podían ser dominadas por la sola presencia del *epainos* de la educación aristocrática que hallamos en Homero. Ya los antiguos habían observado que la "naturaleza común" del hombre responde mejor al aguijón de la censura que a la alabanza. La aprobación y el éxito que obtuvo Arquíloco nos hace sentir la popularidad del empleo de la censura. Se dirige a las más altas autoridades de la ciudad, a los estrategas y a los demagogos (125) y está previamente cierto del eco favorable de sus críticas. Incluso en la historia de su boda con Neóbule y en los apasionados e irónicos ataques a su padre Licambes, que ha rechazado las pretensiones del poeta, es evidente que piensa en la ciudad entera para que le sirva de público testimonio. El poeta es, al mismo tiempo, acusador y juez. "Padre Licambes, ¿quién te ha trastornado el entendimiento? Eras antes perfectamente cuerdo; ahora eres el hazmerreír de toda la gente de la ciudad." Aun aquí adquiere la censura la forma parenética.[129]

Verdad es que la sátira contra los enemigos personales era una fuerte tentación de dar rienda suelta a los sentimientos subjetivos. El largo yambo hallado en un papiro hace algunas décadas, atribuido con razón al gran rencoroso,[130] muestra la libre expansión de esta fuerza en la minuciosa pintura que hace de los sufrimientos que desea para su enemigo. Píndaro, el maestro de la educación mediante la alabanza de las virtudes nobles, dice: "Vi a lo lejos desamparado y en la mayor indigencia al satírico Arquíloco, celándose con las más duras y ofensivas enemistades." [131] Pero, incluso aquel poema de puro odio, resulta, como lo muestra la sorprendente conclusión, de un odio justificado o tenido como tal por el poeta: "Quisiera ver todo esto para el hombre que fue injusto conmigo y pisoteó nuestros juramentos, habiendo sido antes mi amigo. . ." Un verso que se ha conservado suelto, hace un reproche a la persona a la cual se dirige: "No tienes hiel que queme tu hígado. . ." [132] El verso, cuyo contexto nos es desconocido, se refiere a una cualidad insoportable para Arquíloco: la incapacidad para la justa cólera, que, como es sabido, aparece, posteriormente, en la ética peripatética como una falla moral.[133] El pasaje arroja clara luz sobre la totalidad de la poesía rencorosa de Arquíloco. Y confirma, como la conclusión del poema contra el falso amigo, que los yambos de Arquíloco contienen un fuerte elemento normativo. Precisamente, el hecho de aplicar a las personas que censura una medida de valor sobreindividual, le confiere la capacidad de expresarse tan libremente. Esto explica la facilidad con que el yambo pasa de la poesía satírica a la poesía didáctica y reflexiva.

---

[129] 20 Frag. 88.
[130] 21 Frag. 79.
[131] 22 PÍND., *Pyth. II* 55.
[132] 23 He parafraseado libremente la representación puramente anatómica xolh\n e)f h(/pati frag. 96, de acuerdo con HOR., .Sat., I 9, 66 (asimismo en *Od.* I 13, 4).
[133] 24 Cf. *Aristóteles,* frag. 80 Rose, donde se hallan recogidos, de Séneca, Filodemo y Cicerón, los pasajes que contienen esta opinión de Aristóteles. Carece de fundamento su atribución al diálogo perdido *Politikos* (cf. ROSE, *Arist. Pseudep.* 114).

Veamos ahora los fragmentos didácticos y reflexivos. Lo que hemos dicho antes de su relación con Homero se confirma en estos poemas reveladores de la concepción del mundo de Arquíloco. Exhorta a sus amigos a resistir paciente y virilmente el infortunio y aconseja ofrendarlo todo a los dioses. Tyché y Moira dan al hombre cuanto tiene.[134] A menudo la divinidad levanta de improviso al hombre, (126) aplastado por el infortunio, o tiene a sus pies al que se halla firme. Son frases que hallamos con frecuencia en el pensamiento griego posterior cuando se habla de la fuerza de *tyché.* La religiosidad de Arquíloco tiene su raíz en el problema de *tyché.* Su experiencia de Dios es la experiencia de *tyché.* El contenido de estas consideraciones, y aun en parte su letra, proceden de Homero. Pero la lucha del hombre contra el destino es transferida del elevado mundo de los héroes a la región de la vida cotidiana. La escena del drama es la vida del poeta que, a ejemplo de la épica, siente su personalidad humana activa y doliente y llena su propia existencia con la imagen de la concepción épica del mundo. Cuanto más libre y conscientemente aspira a gobernar el yo humano los pasos de su pensamiento y de su acción, más firmemente se siente encadenado por el problema del destino.

Desde entonces el desarrollo de la idea de *tyché* entre los griegos sigue los mismos pasos que el desarrollo del problema de la libertad humana. El esfuerzo por alcanzar la independencia significa, en una gran medida, la renuncia a mucho de lo que el hombre ha recibido, como don, de *tyché.* Y no es casual que por primera vez en Arquíloco hallemos con plena claridad la confesión personal de que sólo es posible un hombre íntimamente libre en una forma de vida elegida y determinada por sí mismo. En unos famosos versos nos habla de una justa "elección de vida", en la cual se renuncie a las riquezas de Giges, no se superen, mediante el deseo, los límites entre el hombre y Dios y no se tienda la mano a la fuerza del tirano.[135] Todo ello "se halla lejos de mis ojos". La única alocución que el que habla se dirige a sí mismo muestra de qué clase de experiencia brota este orgulloso comedimiento. Este primer gran monólogo de la literatura griega surge de la transferencia de la exhortación a otra persona, tal como es usual en la elegía y en el yambo, a persona propia del que habla que así se desdobla y es. de una parte, orador y, de otra parte, espíritu que piensa y quiere. También de esto hallamos un ejemplo en la *Odisea* del cual dependen las ideas y la situación de Arquíloco.[136] Veamos, empero, qué es lo que ha hecho con las palabras tantas veces citadas de Odiseo: "¡Aguarda paciente, corazón mío, ya has soportado lo más vergonzoso!" Hace un llamamiento a su valor en el torbellino de sufrimientos en que se halla sumergido, para ofrecer el pecho al enemigo y resistir firme y seguro. "Ni debes pavonearte ante el mundo como vencedor ni hundirte y lamentarte como vencido; alégrate con lo que es digno de alegría, no te rindas con exceso ante la desventura, conoce el ritmo que mantiene a los hombres en sus limites."

La concepción de donde brota este *ethos* soberano se eleva por encima del consejo

[134] 25 Frags. 7, 8 y 58.
[135] 26 Frag. 22.
[136] 27 Frag. 67 (cf. υ 18).

puramente práctico de mantener la moderación (127) en la vida cotidiana, hasta la intuición de un "ritmo" en la totalidad de la existencia humana.[137] En ella funda Arquíloco su exhortación al propio control y la advertencia ante todo desbordamiento sentimental, en la alegría y en la pena, es decir, ante toda constricción exterior, ante la felicidad o la desdicha provenientes del destino. En este "ritmo" es acaso posible percibir ya algo del espíritu de la filosofía natural y del pensamiento histórico que, por primera vez, avanza hacia la intuición objetiva de una legalidad en el curso natural de la existencia. Heredóto habla derechamente de los "ciclos de las cosas humanas" y por ello entiende, ante todo, los altos y bajos de la fortuna.[138]

Ello no debe conducirnos, sin embargo, a pensar el ritmo de Arquíloco como algo fluyente, que es la consecuencia natural de lo rítmico para el sentimiento moderno, que suele apoyarse en una derivación etimológica de la palabra, de re/w, "fluir". La historia real de la palabra se opone claramente a esta interpretación. La aplicación de la palabra al movimiento de la danza y la música, de la cual deriva nuestra palabra, es secundaria y oculta la significación fundamental. Debemos, ante todo, preguntarnos cómo entendieron los griegos la esencia de la danza y de la música. Y esto se halla brillantemente ilustrado por la significación fundamental tal como se muestra ya en el verso de Arquíloco. El hecho de que el ritmo "mantenga" al hombre —he traducido antes los "mantiene en sus límites"— excluye ya toda idea de un flujo de las cosas. Pensemos en el *Prometeo* de Esquilo que se halla sujeto, inmóvil en su roca, con grillos de hierro y dice: me hallo encadenado aquí, en este "ritmo"; o en Jerjes, del cual dice Esquilo que ha encadenado el flujo del Helesponto y ha "dado otra forma (ritmo) al curso del agua", es decir, lo ha transformado en un puente y lo ha sujetado con firmes ataduras.[139] Ritmo es aquí lo que impone firmeza y límites al movimiento y al flujo. Y esto es únicamente lo que significa para Arquíloco. También Demócrito habla del ritmo del átomo en el antiguo y auténtico sentido y entiende por ello no su movimiento, sino, como ya Aristóteles certeramente lo interpretó, su "esquema".[140] Y así entendieron también los intérpretes antiguos las palabras de Esquilo. Evidentemente, cuando los griegos hablan del ritmo de un edificio o de una estatua no se trata de una transposición metafórica del lenguaje musical. Y la intuición originaria que se halla en el fondo del descubrimiento griego del ritmo, en la danza y en la música, no se refiere a su fluencia, sino, por el contrario, a sus pausas y a la constante limitación del movimiento.

Vemos en Arquíloco la maravilla de una nueva educación personal, (128) fundada en el conocimiento reflexivo de una forma natural y última, fundamental e idéntica, de la vida humana. Se revela una autosujeción consciente a los propios límites, libre de la autoridad de la pura tradición. El pensamiento humano se hace dueño de sí mismo, y así como aspira a someter a leyes universalmente válidas la vida entera de

---

[137] 28 Para mayor simplicidad he traducido la forma jónica r(usmo/j de Arquíloco (frag. 67 a, 7), por nuestro "ritmo" que es la forma latinizada.

[138] 29 HERÓDOTO, I, 207 (cf. I, 5).

[139] 30 ESQUILO, *Prom.*, 241 w)|d' e)rru/qmismai, *Pers.*, po/ron meterru\qmize.

[140] 31 ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 4, 985 b 16.

la *polis,* penetra más allá de estos límites en la esfera de la interioridad humana y somete también a límites el caos de las pasiones. En los siglos siguientes la escena de esta lucha es la poesía, pues la filosofía no participa en ella hasta más tarde y en segunda línea. El magisterio espiritual de Arquíloco nos permite percibir claramente el camino de la poesía a partir de Homero. La poesía de la nueva época nace de la necesidad que siente el individuo libre de separar progresivamente lo humano del contenido mítico de la epopeya, en la cual, hasta entonces, se había expresado. Cuando el poeta "se hace propios", en el verdadero sentido de la palabra, las ideas y los problemas de la epopeya, éstos adquieren independencia en nuevas formas poéticas, tales como la elegía y el yambo, y se transforma en la vida personal.

De la poesía jónica del siglo y medio posterior a Arquíloco. se conserva lo suficiente para ver que sigue el mismo camino, aun cuando ninguna adquiere la importancia espiritual de su gran iniciador. Los poetas posteriores se hallan sobre todo influidos por la forma reflexiva del yambo y de la elegía de Arquíloco. Los yambos que se conservan en Semónides de Amorgos son de carácter didáctico. El primero muestra claramente la intención inmediata educadora del género: [141] "Hijo mío. Zeus tiene en sus manos el fin de todas las cosas y las dispone como quiere. El hombre no tiene conocimiento alguno de ellas. Criaturas de un día, vivimos como los animales en el prado, ignorantes de la manera que usará la divinidad para conducir cada cosa a su fin. Vivimos todos de la esperanza y de la ilusión, pero sus designios nos son inaccesibles. La vejez, la enfermedad, la muerte en el campo de batalla o sobre las olas del mar, alcanzan a los hombres antes de que hayan logrado su fin. Otros acaban sus vidas mediante el suicidio." Como Hesíodo. se lamenta el poeta de que ningún infortunio perdona al hombre.[142] Innumerables espíritus malignos, dolores y penas sin cuento lo cercan. "Si quisierais oírme, no amaríamos nuestras propias desventuras —esto también recuerda a Hesíodo[143] — ni nos atormentaríamos buscando dolores fatales."

La parte final de este poema se ha perdido. Pero en una elegía que trata casi el mismo tema que este yambo, se pone en claro la advertencia que dirigía Semónides a los hombres.[144] "La base de su (129) ciega persecución del infortunio se halla en la esperanza sin freno en una vida sin fin." "El hombre de Quío ha dicho la cosa más bella: la generación de los hombres es como la de las hojas. Sin embargo, acogen esta advertencia con los oídos, pero no la aceptan en su corazón. Todos conservan las esperanzas que brotan en el corazón de los jóvenes. En tanto dura la flor de los años tienen los mortales el corazón ligero y trazan mil planes irrealizables. Nadie piensa en la vejez ni en la muerte. Y en tanto tienen salud no cuidan de la enfermedad. Insensatos los que así piensan y no saben que para los mortales sólo dura breve

[141] 32 SEMÓNIDES, frag. 1.
[142] 33 HESÍODO. *Erga,* 100.
[143] 34 HESÍODO, *Erga,* 58. También recuerda a Hesíodo en 29, 10 *(Erga,* 40).
[144] 35 Frap. 29. La atribución por BERGK del poema a Semónides de Amorgos —Estobeo la trasmite bajo el nombre de Simónides de Ceos— es uno de los resultados más seguros de la critica filológica.

tiempo la juventud y la existencia. Aprende tú esto y, pensando en el fin de la vida, deja a tu alma gozar de algo agradable." La juventud aparece aquí como la fuente de todas las ilusiones exageradas y de todas las empresas excesivas, porque no tiene presente la sabiduría de Homero cuando recuerda la brevedad de la vida. Singular y nueva resulta la consecuencia que saca el poeta de esta afirmación, exhortación a gozar de los placeres de la vida cuando es tiempo. Esto no se halla en Homero. Es la solución de una generación para la cual las altas exigencias de los tiempos heroicos han perdido mucho de su profunda seriedad y escoge de las doctrinas de la Antigüedad aquello que mejor conviene a su concepción de la vida. Así, la lamentación sobre la brevedad de la vida humana. Esta concepción, transportada del mundo de los mitos heroicos al mundo más natural en que vivía el poeta, debió de producir, en lugar de un trágico heroísmo, una sed abrasadora de vida.

A medida que aumentaba el rigor con que la *polis* sometía a la ley la vida de los ciudadanos, con mayor fuerza debió de sentir el "bios político" la necesidad de comprobar aquella rigidez mediante la libertad de la vida privada. Esto es lo que expresa Pericles en su oración fúnebre.[145] cuando describe las características ideales del estado ateniense y contrapone la libre humanidad ática a la sujeción espartana: "No escatimamos a nuestros conciudadanos los placeres ni se los hacemos expiar con faz airada." Esta libertad de movimientos era el complemento necesario que dejaba la rigurosa legalidad de la *polis* a los impulsos vitales de los ciudadanos. Y es "demasiado humano" que el impulso hacia la dilatación del espacio de la existencia individual se convirtiera, en aquel tiempo, para la gran masa, en una vigorosa demanda de mayores placeres. No se trata propiamente de un individualismo. No entra en conflicto con las fuerzas sobreindividuales. Pero, dentro de sus límites, se ensancha sensiblemente la esfera a que se extienden las necesidades de felicidad individual. El peso de su interés cae con más fuerza que antes en el platillo de la vida. En la cultura ática del tiempo de Pericles eran reconocidos por el estado y por la opinión pública los límites de ambas esferas. Pero fue precisa una lucha para llegar a su reconocimiento y esta lucha tuvo lugar en Jonia. Allí surgió, por primera (130) vez, una poesía hedonista que proclama con energía apasionada los derechos a la felicidad y la belleza sensual y la falta de valor de una vida que carezca de estos bienes.

Como Semónides de Amorgos, se levanta Mimnermo de Colofón, en sus elegías, como maestro del goce pleno de la vida. Lo que en Arquíloco actúa más bien como un desbordamiento accidental de una naturaleza fuerte y de un sentimiento personal y momentáneo, se convierte para sus sucesores en la sabiduría entera de la vida y se traduce en una exigencia para todos, en el ideal de una vida en la cual quieren que participen todos los hombres. "¡Sin la dorada Afrodita no hay vida ni placer! Mejor quisiera estar muerto, proclama Mimnermo, si no tuviera que gozar más de ella." [146] Nada sería más erróneo que figurarse a un poeta como Mimnermo como un sensual voluptuoso y decadente. No conocemos bastante de Semónides para formarnos una

---

[145] 36 TUCÍDIDES, II, 37, 2.
[146] 37 MIMNERMO, frag. 1.

imagen cabal de su personalidad. Algunos poemas de Mimnermo tienen un tono político y guerrero y testifican, en sus versos homéricos, vigorosos y tensos, una conciencia y una tradición caballeresca.[147] Pero el hecho de que la poesía acepte en sus límites la esfera de los goces individuales, es algo nuevo y de la mayor importancia para la educación humana. La creciente pesadumbre del hombre bajo la dependencia del destino, de los "dones de los dioses", que deben ser aceptados tal como el hado los depara, así como las lamentaciones cada día más vigorosas de la poesía posterior a Homero, sobre la brevedad de la vida y la fugacidad de los placeres sensuales, demuestran de un modo patente que las cosas se consideraban cada vez más desde el punto de vista de los derechos de la vida individual. Pero a medida que aumentan las exigencias de la naturaleza y que el hombre se sumerge en su goce, mayor es la resignación que lo embarga. La muerte, la vejez, la enfermedad, el infortunio y todos los peligros que lo acechan, crecen como amenazas gigantescas y quien trate de evitarlos mediante los placeres del momento, lleva, sin embargo, incesantemente, el aguijón en el corazón.[148]

Desde el punto de vista histórico, la poesía hedonista es uno de los momentos críticos más importantes de la evolución griega. Sólo es preciso recordar que el pensamiento griego planteaba siempre el problema del individuo, en la ética y en la estructura del estado, como un conflicto entre el predominio del placer (ηδὐ) y de la nobleza (kalo/n). En la sofística se manifiesta de un modo abierto el conflicto entre estos dos impulsos de toda acción humana, y la filosofía de Platón culmina en la victoria sobre la aspiración del placer a convertirse en el más alto bien de la vida humana. Pero para que la oposición llegara a su punto culminante, como ocurrió en el siglo v, para que se intentara superarla como lo hizo la filosofía ática desde Sócrates hasta Platón y para que se llegara, al fin, a una fórmula de armonía tal como nos la ofrece el ideal de la personalidad humana (131) propuesto por Aristóteles, fue necesario que la demanda de la plena alegría de la vida y del disfrute del placer frente a la exigencia de lo καλόν, mantenida por la epopeya y la antigua elegía, hallara una afirmación resuelta y fundamental. Esto ocurrió en la poesía jónica desde Arquíloco. El sentido de la evolución que se realizó con ello es evidentemente centrífugo. Desata las fuerzas y afloja los vínculos de la *polis* por lo menos con tanta fuerza como cooperó a su establecimiento mediante la erección del dominio de la ley.

Para que las nuevas exigencias obtuvieran el reconocimiento público era necesario que se expresaran en la forma didáctica y reflexiva propia de la elegía y de la poesía yámbica posterior a Arquíloco. El hedonismo no se revela en ella como un sentimiento accidental del individuo. Por el contrario, fundan los poetas el "derecho" del individuo al goce de la vida en principios universales. Los poemas de Semónides y Mimnermo recuerdan a cada paso que nos hallamos en los tiempos en que va a dar comienzo la consideración racional de la naturaleza y la filosofía natural milesia. El pensamiento no se detiene ante los problemas de la vida humana, como pudieran

[147] 38 Frags. 12-14
[148] 39 Frags. 2-6.

hacerlo creer los tratados de historia de la filosofía relativos a este periodo, al limitarse, la mayoría de las veces, el aspecto cosmológico. Invade e inspira el espíritu de la poesía que desde entonces se convierte en portadora de las ideas morales. Se plantean problemas que deben ser discutidos por sí mismos. El poeta aparece a sus oyentes como el filósofo de la vida. Los poemas que se conservan de Semónides no son ya, como en Arquíloco, meras expansiones impulsivas que puedan tomar ocasionalmente la forma reflexiva, sino verdaderas alocuciones didácticas sobre un tema determinado. Y Mimnermo, que es un artista mucho más vigoroso que Semónides, revela el mismo carácter en la mayoría de los fragmentos que se han conservado. La poesía, en su tránsito de lo heroico a lo privado humano, conserva su actitud educadora.

Así como la poesía jonia posterior a Arquíloco, en el tránsito de los siglos VII-VI, ofrece la forma de una reflexión universalmente válida sobre los derechos naturales de la vida, la poesía eólica de la lésbica Safo y de Alceo expresa la intimidad misma de la vida individual. Lo que más se acerca a este fenómeno único en la vida espiritual de los griegos, son las expansiones personales de Arquíloco, que no nos ofrecen sólo ideas generales, sino también experiencias personales con todos los matices de la sensibilidad individual. No es posible, en efecto, olvidar a Arquíloco como precursor de la lírica eólica, aunque, incluso sus poemas de odio, en los cuales se manifiesta apasionadamente su subjetividad, se orientan todavía por normas universales de la sensibilidad ética. La lírica eólica, especialmente en Safo, va mucho más allá y se convierte en expresión del sentimiento puro. Es evidente que, por obra de Arquíloco, la esfera de lo individual adquiere una importancia tal y una tal riqueza de posibilidades (132) de expresión, que abre la vía a la libre comunicación de los más secretos movimientos del alma. Mediante Arquíloco se adquiere la posibilidad de dar forma universal a los sentimientos más subjetivos y, en apariencia, exentos de forma y de elevar aun lo más personal a lo universal humano sin que pierda con ello el encanto de lo inmediatamente vivido.

La maravilla de la autoformación de la intimidad humana en la lírica eólica no es menor que la de la creación contemporánea de la filosofía o del estado jurídico entre los griegos del Asia Menor. El reconocimiento de este prodigio no debe llevarnos, sin embargo, a apartar la vista del hecho de la estrecha vinculación aun de esta poesía misma al mundo exterior. De la rica y variada selección de fragmentos descubiertos en las últimas décadas, resulta evidente que del mismo modo que los versos de Arquíloco se orientan directamente a la vida que lo rodea, los poemas eólicos se inspiran también en la vida en torno y se hallan escritos para un círculo determinado de hombres. Se encuentran ligados, por tanto, a determinadas convenciones que hemos aprendido a comprender en esta poesía de un modo tan preciso como en la obra de Píndaro. Así, la conexión viva de las canciones de Alceo dedicadas a la bebida con los simposios de los hombres, y la de las canciones nupciales y amorosas de Safo con las de los círculos musicales de jóvenes compañeras que se agrupan en torno a la poetisa, adquiere, desde nuestro punto de vista, una positiva y profunda significación.

Los simposios, con su libre comercio y su alta tradición espiritual, constituían la más alta conquista en el desarrollo de la nueva expansión de la personalidad individual. Por consiguiente, la individualidad masculina se revela, principalmente, en la amplia corriente de los poemas simpóticos que brota de mil fuentes y desemboca en las más fuertes conmociones del alma. Los fragmentos que se conservan de los poemas de Alceo dedicados a la bebida, nos ofrecen un rico cuadro revelador de todos los tipos de expresión sentimental y de meditación reflexiva. Un numeroso grupo es la expresión apasionada de opiniones políticas impregnadas del odio de Arquíloco. Así, el colérico estallido contra el asesinado tirano Mirsilo. Confesiones eróticas se revelan ante el círculo de sus íntimos amigos para aligerar al oprimido corazón del peso de sus secretos. Consejos amistosos, nacidos del más profundo *ethos,* dejan presentir el creciente valor de estos vínculos personales para el firme mantenimiento de la vacilante existencia individual. El sentimiento de la naturaleza, cuyas primeras manifestaciones hallamos ya en Arquíloco, muestra que la naturaleza no era ya para aquellos hombres un espectáculo objetivo o placentero tal como lo vieron los pastores de Homero al contemplar desde lo alto de una montaña, en la soledad de la noche, la magnificencia del cielo estrellado. Los cambios atmosféricos y las estaciones del año, el paso de la luz a las tinieblas, de la calma a la tempestad, del rudo (133) invierno al hálito vivificador de la primavera, se convierten, por el contrario, en imagen de los movimientos del alma humana, en expresión de sus emociones más profundas. Consideraciones piadosas, serenas o resignadas, sobre el curso del mundo y sobre el destino, se enlazan en una forma completamente nueva con una filosofía de bebedores que sepulta todas las penas de la vida personal en la borrachera dionisiaca. Así, el tono individual de esta lírica no es incompatible con la convivencia de una sociedad de hombres, aunque se estrecha el círculo de las personas ante las cuales puede manifestarse la personalidad individual. Al lado de la poesía consagrada a la bebida se halla la forma ritual de los himnos o plegarias. Pero unos y otros son también formas originales de la expresión humana expresadas en forma poética. En la plegaria se halla también el hombre, en su nuda soledad personal, ante el Ser, en la actitud originaria. Al dirigirse a la fuerza divina como a un Tú invisible pero presente, el que suplica se convierte, todavía más, en órgano de expresión de sus propios pensamientos y emociones y se desborda, libre de todo testimonio humano. En parte alguna se revela todo esto de una manera tan bella como en Safo.

Parece como si el espíritu griego hubiera necesitado de Safo para dar el último paso en el mundo de la intimidad del sentimiento subjetivo. Los griegos debieron de sentir esto como algo muy grande cuando honraron a Safo, según dice Platón, como la décima musa. La poesía femenina no es inusitada en Grecia. Pero ninguna compañera en arte alcanzó el lugar de Safo. Es algo único. Sin embargo, comparada con la riqueza de la poesía de Alceo, la lírica de Safo es muy limitada. Se circunscribe al mundo de las mujeres que la rodean y aun esto desde el punto de vista de la vida en común de la poetisa con el círculo de sus muchachas. La mujer, como madre, como amante o como esposa del hombre, tal como aparece con la mayor

frecuencia en la poesía griega y es ensalzada por los poetas de todos los tiempos, puesto que con esta imagen vive en la fantasía del hombre, sólo aparece ocasionalmente en la poesía de Safo con motivo de la entrada o salida de alguna de las muchachas de su círculo. No es para Safo objeto de inspiración poética. Las mujeres entran en su círculo como jóvenes muchachas que acaban de dejar el seno materno. Bajo la protección de la mujer soltera, cuya vida se halla consagrada, como la de una sacerdotisa, al servicio de las musas, reciben la consagración de la belleza mediante danzas, juegos y cantos.

Nunca la poesía y la educación se han hallado íntimamente compenetradas como en este *thiasos* femenino consagrado a la música. Su ámbito espiritual no coincide con los límites de la poesía de Safo, sino que se extiende y abraza toda la belleza del pasado. Al espíritu heroico de la tradición masculina añaden los cantos de Safo el fervor y la grandeza del alma femenina en la cual vibra el elevado sentimiento de la vida en comunidad. Entre la casa materna y la vida (134) matrimonial se interpone una especie de mundo ideal intermedio que no podemos concebir sino como una educación de la mujer de acuerdo con la más alta nobleza del alma femenina. La existencia del círculo sáfico presupone la concepción educadora de la poesía, evidente para los griegos de su tiempo. Pero lo nuevo y grande en él es que la mujer exige el ingreso en este mundo y conquista, en su calidad de tal, el lugar que por derecho le corresponde. Porque se trata de una verdadera conquista. Mediante ella, se abre para la mujer el servicio de las musas, y este elemento se funde con el proceso de la formación de su personalidad. Pero esta fusión esencial, mediante la cual se llega propiamente a la formación del hombre, no es posible que se realice sin el poder de *eros* que une las fuerzas de las almas. El paralelo entre el *eros* platónico y el *eros* sáfico, resalta a simple vista.

Este *eros* femenino, cuyas flores poéticas nos encantan por la delicadeza de sus aromas y el esmalte de sus colores, tuvo la fuerza suficiente para fundar una verdadera comunidad humana. No pudo ser, así, una fuerza puramente sentimental, puesto que debía unir en algo más alto a las almas que impregnaba. Se hallaba presente en la *charis* sensual de los juegos y danzas y se encarnaba en la alta figura que estaba presente, como modelo, en la comunidad de las camaradas. La lírica sáfica tiene sus momentos culminantes cuando solicita el corazón áspero y todavía no abierto de una muchacha, en la despedida de una compañera querida que se ve obligada a abandonar el círculo para volver a su tierra o para seguir al hombre que la ha pedido como esposa —lo cual en aquel tiempo nada tenía que ver con el amor— o, finalmente, en el recuerdo anhelante de una compañera lejana que, paseando en la tarde por el silencioso jardín, invoca en vano el nombre de la perdida Safo.

Sería absolutamente vano e inadecuado intentar explicaciones psicológicas indemostrables sobre la naturaleza de este *eros,* o tratar, por el contrario, indignados por estas blasfemias, de probar la concordancia de los sentimientos del círculo sáfico con los preceptos de la moral cristiana y burguesa. Los poemas nos muestran el *eros* sáfico como una pasión íntima que con la misma fuerza afectaba a los sentidos que al alma. Lo que nos interesa ahora aquí es mucho menos la comprobación de la

existencia de un aspecto sensual en la erótica sáfica que la plenitud sentimental que conmueve vigorosamente la totalidad del alma humana. Jamás la poesía amorosa masculina alcanzó en Grecia la profundidad espiritual de la lírica de Safo. La polaridad humana de lo espiritual y lo sensual sólo alcanzó más tarde verdadera importancia en la vida erótica, hasta penetrar profundamente en el alma y henchir la vida entera.

Esta transformación de la sensibilidad masculina ha sido considerada como una afeminación helenística. En todo caso, en los primeros tiempos sólo la mujer era capaz de semejante entrega total, del alma (135) y los sentidos, único sentimiento que merece para nosotros la denominación de amor. Para la mujer el sentimiento del amor se halla en el centro de su existencia y sólo ella lo abraza en la unidad de su naturaleza indivisa. En aquel tiempo, ajeno todavía al concepto del matrimonio por amor, era difícil para la mujer concebir el amor hacia el hombre. Del mismo modo, el amor del hombre, en su más alta espiritualización, no alcanzó su expresión poética en relación con la mujer sino en la forma del *eros* platónico. Sería un anacronismo interpretar el amor de Safo, siempre próximo a la sensibilidad sensual, como equivalente del anhelo metafísico del alma platónica hacia la Idea, que es el secreto de su *eros.* Sin embargo, siente que la verdadera pasión conduce a las profundidades del alma; y en esto conviene con Platón. De ahí proviene el gran dolor que otorga a la poesía de Safo no sólo el tierno encanto de la melancolía, sino también la elevada nobleza de la verdadera tragedia humana.

La saga, que pronto se apoderó de su figura, explicó el misterio que rodea a su persona y a su vida sentimental mediante la narración del amor desgraciado por un bello hombre, Faón, y dio representación sensible a su tragedia en el dramático salto desde las rocas leucadianas. Pero el hombre es completamente ajeno a su mundo. Aparece, a lo sumo, como pretendiente de una de sus queridas muchachas, al margen de aquel mundo, y es considerado con mirada indiferente. La idea de que goza de la bienaventuranza de los dioses quien se sienta ante su amada y oye su voz amorosa y su risa encantadora, despierta en Safo el recuerdo de sus propios sentimientos en la proximidad de su ser querido. Esta voz, esta risa, mantienen el corazón en el pecho paralizado de emoción. "Con sólo verte, ninguna palabra acude a mis labios, se quiebra mi lengua, un sutil fuego corre bajo mi piel, todo se ennegrece ante mis ojos, zumban mis oídos, fluye el sudor en mí, me acomete el temblor, y estoy más pálida que la hierba, aparezco casi como una muerta."

El más alto arte de Safo consiste en la descripción de las experiencias íntimas, con realidad inmediata, sin patetismo alguno y con una simplicidad análoga a la de las canciones populares. ¿Dónde hallar algo comparable en el arte occidental hasta Goethe? Si hemos de creer que aquella canción fue compuesta con motivo de la boda de una discípula y que Safo empleó en esta forma un lenguaje tan incomparablemente personal, no necesitamos más ejemplos para mostrar cómo las convenciones del estilo y del lenguaje se funden con el sentimiento más profundo para llegar a la pura expresión de la individualidad. Incluso la simplicidad de la situación parece iluminar los más finos matices del sentimiento que le confiere su real significación.

Y no es ninguna casualidad que sólo la mujer sea capaz de esta individual, y la mujer, sólo mediante la mayor fuerza que le es dada, es decir, mediante el amor. Como heraldo del amor, entra Safo en el reino de la poesía antes reservado a los hombres. Símbolo (136) de esta vocación única es la introducción a una oda descubierta hace unos pocos años: "Algunos dicen que lo más bello en la tierra es un escuadrón de caballeros, otros, una banda de guerreros a pie, otros, una escuadra de navios: lo más bello es el ser querido que el corazón anhela."

VIII. SOLÓN: PRINCIPIO DE LA FORMACIÓN POLÍTICA DE ATENAS

LA ÚLTIMA voz que se dejó sentir en el concierto espiritual de los linajes helénicos fue, en el año 600, Ática. Al principio pareció aceptar o modificar dócilmente los temas de los demás y. ante todo, los de la estirpe afín de los jonios. Pero pronto los entretejió con independencia en una más alta unidad y dominó su propia melodía con creciente claridad y plenitud. El poderío ático sólo alcanzó su culminación un siglo más tarde, con la tragedia de Esquilo. Y poco hubiera faltado para que fuera lo primero que conociéramos de ella. Del siglo VI no tenemos más que los fragmentos, no insignificantes, de la poesía de Solón. Pero su conservación no es evidentemente una pura casualidad. Mientras subsistió un estado ático y su vida espiritual independiente, fue Solón una columna fundamental del edificio de su cultura y de su educación. Sus versos se imprimieron en el alma de la juventud y eran evocados por los oradores ante los tribunales de justicia y en las asambleas públicas, como expresión clásica del espíritu de la ciudadanía ática.[149] Su influjo vivo persistió hasta el tiempo en que, con la decadencia del poder y del esplendor del imperio ático, despertó la añoranza de la grandeza del pasado y los gramáticos y los historiadores de una nueva edad se consagraron a la conservación de sus restos. Aun entonces, se conservaron los testimonios poéticos de Solón como documentos históricos del más alto valor. No hace mucho tiempo que aún los considerábamos predominantemente desde este punto de vista.

Pensemos por un momento que se hubiera perdido todo vestigio de los poemas de Solón. Sin ellos, no nos hallaríamos en condiciones de comprender lo que hay de más grandioso y memorable en la poesía ática de la época de la tragedia ni aun en la vida espiritual entera de Atenas: la perfecta compenetración de la producción griega con la idea del estado. En esta conciencia viva de la dependencia y la vinculación a la comunidad de toda creación espiritual del individuo, se muestra el dominio del estado en la vida de sus ciudadanos hasta un punto que sólo tiene su parangón en Esparta. Pero el *ethos* del estado espartano, con toda la grandiosidad y perfección de su estilo de vida, impide la promoción de todo movimiento espiritual y se muestra cada día más incapaz de adoptar una nueva estructura interna. Así cae gradualmente en el anquilosamiento. Por otra parte, la *polis* jónica, con su idea del derecho, trajo el principio organizador de una nueva estructura social y creó, al mismo tiempo, mediante la (138) destrucción de los derechos de clase, la libertad ciudadana que confirió al individuo el ámbito necesario para su pleno desarrollo personal. Pero la amplitud que otorgó a la expresión de lo humano —demasiado humano— le impidió desarrollar las fuerzas capaces de unir las actividades nacientes de la individualidad en un designio más alto para la estructuración de la comunidad. Faltaba un lazo de unión entre la fuerza educadora que llevaba implícito el nuevo orden legal que regía

[149] 1 Cf. mi tratado *Solons Eunomie,* Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 67-71. en el cual trato de fundamentar las ideas expuestas en este capítulo.

la vida política y la libertad sin freno, de pensamiento y de palabra de los poetas jónicos. Por primera vez, la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal. A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe Ática desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista político, resulta claramente comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas de lo griego, en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Solón hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son, en su totalidad, creación de la estirpe ática. Sólo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de las exigencias de la vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad.

Solón es el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente. Pues, aunque el pueblo entero estuviera predestinado, por la armonía de su constitución espiritual, a la realización de algo extraordinario, fue decisiva para el desarrollo posterior la aparición, en sus comienzos, de una personalidad capaz de dar forma a aquella constitución. Los historiadores políticos, que acostumbraban juzgar a los personajes históricos por sus obras palpables, estiman principalmente a Solón por el aspecto de su obra que mira a la realidad política, es decir, la creación de la *seisachteia.* Lo que importa, ante todo, para la historia de la educación griega, es que Solón, como maestro político de su pueblo, sobrepasa enormemente la esfera de su influencia temporal e histórica y esto es lo que le otorga una importancia perenne para la posteridad. Solón se nos manifiesta, en primer término, como poeta. Su poesía nos revela los motivos de sus hechos políticos que, por la elevación de su conciencia ética, se levanta muy por encima del nivel de los partidos políticos. Hablamos antes de la importancia de la legislación para la formación del nuevo hombre político. La poesía de Solón constituye la explicación más palpable de esta verdad. Tiene para nosotros el valor excepcional de mostrarnos, tras la universalidad impersonal de la ley, la figura espiritual del legislador, en el cual se encarna de un modo visible la fuerza educadora de la ley, tan vivamente sentida por los griegos.

(139) La antigua sociedad ática, en la cual nación Solón, se hallaba todavía gobernada por una nobleza de terratenientes cuyo dominio en otros sitios había sido ya en parte destruido o había tocado a su fin. El primer paso para la codificación del derecho de sangre, las proverbiales "leyes draconianas", significaron más bien una consolidación de las relaciones recibidas que un rompimiento con la tradición. Tampoco las leyes de Solón quisieron suprimir el dominio de los nobles como tal. Sólo la reforma de Clístenes. tras la caída de la tiranía de los Pisistrátidas, acabó violentamente con él. Cuando pensamos en la Atenas posterior y en su insaciable afán de novedades, parece un milagro que las olas de la tormenta social y política, que inundaron el mundo de aquellos tiempos, se hayan quebrado en las abiertas costas de Ática. Pero sus moradores no eran entonces los navegantes de los siglos

posteriores, accesibles a todos los influjos, tal como Platón los pinta. Ática es todavía un país puramente agrario. El pueblo, vinculado a la tierra, nada fácil en sus movimientos, se hallaba arraigado en la moralidad y la religión tradicionales. No por ello es preciso pensar que las capas inferiores de la sociedad permanecían ajenas a las nuevas ideas sociales. Piénsese en el ejemplo de los beocios que ya un siglo antes de Solón tuvieron su Hesíodo y, a pesar de todo, su sistema feudal permaneció intacto hasta los tiempos del florecimiento de la democracia griega. Las reclamaciones y exigencias formuladas por la sorda masa no se transformaban tan fácilmente en una acción política orientada por un claro designio. Esto ocurría sólo cuando las nuevas ideas fructificaban en el suelo propicio de las clases superiores formadas en una educación más alta, y un noble, por ambición o por una comprensión más profunda de las cosas, se ponía al servicio de la masa y tomaba su dirección. Los propietarios prominentes, amantes de los caballos, que vemos pintados en los vasos arcaicos conduciendo sus ligeros cochecillos con motivo de una fiesta o, sobre todo, para acudir a los funerales de alguno de sus camaradas, dominaban a los siervos que trabajaban el campo, como una masa compacta. El espíritu de casta más egoísta y la separación altanera de los superiores y terratenientes frente a las clases inferiores oponía un dique inquebrantable a las exigencias de la población oprimida, cuya desesperada situación pinta conmovido Solón en su gran yambo.

La cultura de la nobleza ática era totalmente jónica. Lo mismo en el arte que en la poesía dominaba el gusto y el estilo superior de aquellos pueblos. Es natural que este influjo se extendiera también a las maneras y a los ideales de la vida. El hecho de que las leyes de Solón prohibieran el fausto asiático y las lamentaciones de las mujeres que eran hasta entonces usuales en las ceremonias funerarias de los señores prominentes, era una concesión al sentimiento popular. Sólo la sangrienta crisis de la guerra con los persas rompió definitivamente cien años más tarde el predominio del modelo jónico — la (140) a)rxai/a xlidh/ — en los vestidos, los peinados y los usos sociales. Las esculturas arcaicas, que han sobrevivido a la destrucción de la Acrópolis por los persas, nos dan una viva representación de la riqueza y la afectación de las modas asiáticas. Por lo que se refiere al tiempo de Solón, la diosa sentada del museo de Berlín es la perfecta representación de la altanería femenina en esta antigua aristocracia ática. La penetración de la cultura jonia en la metrópoli debió de introducir muchas novedades que fueron consideradas como perjudiciales. Pero ello no nos debe impedir ver que la fecundación de la existencia ática por el espíritu jónico debió de despertar en el Ática arcaica el impulso que la llevó a la estructuración de su propia forma espiritual. Especialmente el movimiento político que surgió de la masa económicamente débil, con la figura de su caudillo prominente, Solón, en la cual lo ático y lo jónico se compenetran de un modo inseparable, sería inconcebible sin el estímulo del Oriente jónico. Solón junto con unos pocos recuerdos históricos que la posteridad ha conservado y los restos del arte ático contemporáneo, es el testimonio clásico de aquel fenómeno de la historia de la cultura, tan rico en consecuencias. Sus formas poéticas, elegía y yambo, son de origen jónico. Sus estrechas relaciones con la poesía jónica contemporánea se hallan expresamente

acreditadas por el poema dirigido a Mimnermo de Colofón. Su lenguaje poético es el jónico mezclado con formas áticas, pues el ático no era en aquel tiempo apto para ser empleado en la alta poesía. Las ideas expresadas en sus poemas son también, en parte, jónicas. Pero aquí confluye lo propio y lo ajeno y se reúnen, mediante el lenguaje, en una nueva creación grandiosa. La forma jónica tradicional le confiere la íntima libertad y un dominio de la expresión no exento de alguna dificultad.

En los poemas políticos[150] —que se extienden a lo largo de medio siglo, es decir, desde antes de su legislación hasta la tiranía de Pisístrato y la conquista de la isla de Salamina— la poesía de Solón adquiere de nuevo la grandeza educadora que tuvo ya en Hesíodo y en Tirteo. Las exhortaciones a sus conciudadanos, que constituyen su forma constante, brotan de un grave y apasionado sentido de responsabilidad en relación con la comunidad. En momento alguno adquirió este tono la poesía de los jonios, desde Arquíloco hasta Mimnermo. con excepción de un poema de Calinos en el que se hace apelación al amor patrio y al sentimiento del honor de sus conciudadanos efesios. en un momento de grave peligro militar. La poesía política de Solón no nace de este espíritu de heroísmo homérico. Aparece en ella un *pathos* completamente nuevo. Toda edad auténticamente nueva ofrece al poeta nuevas riquezas insospechadas en el alma humana.

Hemos visto cómo en aquellos tiempos de cambios violentos en el (141) orden social y en el orden económico, para llegar a la mayor participación posible en los bienes del mundo, la idea del derecho ofreció al pensamiento anhelante del hombre un punto de apoyo firme. Hesíodo fue el primero en apelar a la divina protección de Diké en su lucha contra la codicia de su hermano. La ensalza como protectora de la comunidad contra la maldición de la *hybris* y le asigna un lugar al lado del trono del altísimo Zeus. Con todo, el crudo realismo de su piadosa fantasía pinta los efectos de la maldición de la injusticia proyectada por la culpa de un individuo sobre la comunidad entera: malas cosechas, hambre, pestilencia, abortos, guerras y muerte. Por el contrario, la imagen del estado justo brilla con los claros y brillantes colores de la bendición divina: los campos producen grano, las mujeres paren hijos, que son imágenes de sus padres, los navios acarrean seguras ganancias, la paz y la riqueza dominan en la ciudad entera.

También Solón funda su fe política en la fuerza de Diké, y la imagen que traza de ella conserva visiblemente los colores de Hesíodo. Es de creer que la fe inquebrantable de Hesíodo en el ideal del derecho haya jugado ya un papel en la lucha de clases de las ciudades jónicas y haya sido para la clase en lucha por sus derechos una fuente de íntima resistencia. Solón no descubrió de nuevo las ideas de Hesíodo. No necesitaba hacerlo. No hizo más que desarrollarlas. Se halla también convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo. No se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.

---

[150] 2 Para la relación con Homero, Hesíodo y la tragedia, así como para la interpretación de la poesía política de Solón, cf. *Solons Eunomie,* Sitz. Berl. Akad., pp. 71 ss.

Esta convicción obliga a Solón a intervenir con sus advertencias en las ciegas luchas de intereses en que se consumen sus conciudadanos. Ve a la ciudad caminar con pasos precipitados hacia el abismo y trata de detener la ruina que la amenaza.[151] Movidos por la avaricia, los caudillos del pueblo se enriquecen injustamente; no ahorran los bienes del estado ni los del templo ni guardan los venerables fundamentos de Diké que contempla silenciosa el pasado y el presente todo y acaba infaliblemente por castigar. Pero si consideramos la idea que se forma Solón del castigo, veremos hasta qué punto se separa del realismo religioso en que se funda la fe de Hesíodo en la justicia. El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia.[152] En semejante estado, surgen disensiones de partido y guerras civiles, los hombres se reúnen en pandillas que sólo conocen la violencia y la injusticia, grandes bandadas de indigentes se ven obligados a abandonar su patria y a peregrinar en servidumbre. Y (142) aun si alguien quiere escapar a esta desventura y encerrarse en el más íntimo rincón de su casa, la desventura general "salta sus altos muros" y se abre paso en ella.

Jamás se ha pintado de un modo tan preciso y tan vigoroso la íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida del todo, como en estas palabras del gran poema, escrito evidentemente antes del tiempo en que Solón fue proclamado "pacificador". El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda ciudad, dice Solón, en la cual surgen disensiones entre los ciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social. Tal es el descubrimiento que proclama Solón. "Esto me ordena mi espíritu enseñar a los atenienses." Así concluye la descripción de la injusticia y de sus consecuencias para el estado. Y con inspiración religiosa y en recuerdo de la contraposición de Hesíodo. entre la ciudad justa y la ciudad injusta, acaba su mensaje lleno de promesas, con una luminosa descripción de la *eunomía.* La Eunomía, como Diké, es también una divinidad —la *Teogonía* de Hesíodo las denomina hermanas—[153] y su acción es también inmanente. No se manifiesta mediante dones y bendiciones exteriores del cielo, en la fertilidad de los campos y en la abundancia material, como en Hesíodo, sino en la paz y la armonía del cosmos social.

Aquí y en otros lugares concibe Solón con perfecta claridad la idea de una íntima legalidad de la vida social. Es preciso recordar que al mismo tiempo en Jonia los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza. Aquí como allí, se trata del mismo impulso hacia una concepción intuitiva de un orden inmanente en el curso de la naturaleza y de la vida humana y, por tanto, de un sentido y una norma íntima de la realidad. Solón presupone evidentemente una

---

[151] 3 Frag. 3.
[152] 4 Cf. Solons Eunomie, ob. cit., p. 79.
[153] 5 HESÍODO, *Teog.,* 902.

conexión legal de causa a efecto entre los fenómenos de la naturaleza y establece, de un modo expreso, una legalidad paralela en los acontecimientos sociales, cuando dice en otro lugar:[154] "De las nubes provienen la lluvia y el granizo, del relámpago se sigue necesariamente el trueno y la ciudad sucumbe ante los hombres poderosos y la democracia cae en las manos de un autócrata." La tiranía, es decir, el dominio de una estirpe noble y de su jefe, apoyada en la masa del pueblo sobre el resto de la aristocracia, era el peligro más temible que podía pintar Solón ante la sociedad ática de los eupátridas, puesto que en aquel momento acababa su secular dominio del estado. Altamente significativo es que no hable del peligro de la democracia. Por la falta de madurez de las masas este peligro se hallaba todavía lejano. Los tiranos, mediante (143) el derrumbamiento de la aristocracia, le abrieron por primera vez el camino.

El conocimiento de una legalidad determinada de la vida política era fácil para un ateniense con auxilio del pensamiento jónico. Poseía la experiencia del desarrollo político de más de cien años de múltiples ciudades de la metrópoli y de las colonias, en las cuales se había realizado el mismo proceso con notable regularidad. Atenas entró posteriormente en este desarrollo. De ahí que fuera la creadora de un conocimiento político previsor. Su enseñanza es el honor perenne de Solón. Pero es característico de la naturaleza humana que, a pesar de esta temprana previsión, también Atenas se viera obligada a pasar por el dominio de los tiranos.

Todavía hoy podemos perseguir en los poemas conservados de Solón el desarrollo de este conocimiento desde sus primeras advertencias hasta el momento en que los acaecimientos políticos confirmaron sus claras previsiones y se realizó, con Pisístrato, la tiranía de uno solo y su familia.[155] "Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre." Estas palabras se enlazan evidentemente con el comienzo de la elegía admonitoria de que hemos hablado antes. También allí dice: "Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y el consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y su estupidez." [156] La amenaza aquí predicha se halla cumplida en el poema posterior. Solón se descarga ante sus ciudadanos al referir a su temprana previsión su juicio posterior y plantea el problema de la responsabilidad. Al hacerlo en ambos lugares con las mismas palabras, demuestra que en ambos se trata de la misma idea fundamental de su política. En lenguaje moderno, es el problema de la responsabilidad. Desde el punto de vista griego, el de la participación del hombre en su propio destino.

Este problema se halla por primera vez planteado en la epopeya homérica, al comienzo de la *Odisea.* El soberano Zeus, en la asamblea de los dioses, rechaza las injustificadas quejas de los mortales que atribuyen todas las desdichas de la vida

[154] 6 Frag. 10.
[155] 7 Frag. 8.
[156] 8 Frag. 3

humana a la culpa de los dioses. Casi con las mismas palabras que Solón, afirma que no los dioses, sino los hombres mismos, aumentan sus males por su propia imprudencia.[157] Solón se halla conscientemente vinculado a esta teodicea homérica. La religión más antigua de los griegos ve en todas las desdichas humanas, lo mismo si proceden del exterior que si tienen su raíz en la propia voluntad y en los impulsos del hombre, un designio inflexible de las altas fuerzas de Até. Por el contrario, la reflexión (144) filosófica que pone el poeta de la *Odisea* en boca de Zeus, el más alto sostén del gobierno del mundo, representa ya un grado ulterior en el desarrollo ético. En ella se distingue claramente entre una Até en el sentido de una distinción divina, imprevisible, poderosa e inevitable, que interviene en el destino del hombre, y una culpabilidad de la acción humana que aumenta su desdicha en una medida superior a lo previsto por el destino. Es esencial para la segunda, la previsión, la acción injusta con voluntad consciente. En este punto confluye el pensamiento propio de Solón, sobre la significación del derecho para una sana vida de la sociedad humana, con la teodicea homérica, y le confiere un contenido nuevo.

El conocimiento universal de una legalidad política entre los hombres lleva consigo un deber para la acción. El mundo en que vive Solón no deja ya al arbitrio de los dioses la misma amplitud que las creencias de la *Ilíada.* En este mundo domina un estricto orden jurídico. Así, una buena parte del destino que el hombre homérico recibía pasivamente de las manos de los dioses, debe ser atribuido por Solón a las culpas de los hombres. De este modo los dioses son meros ejecutores del orden moral que, a su vez, es considerado como idéntico a la voluntad de los dioses. Así como los líricos jónicos de su tiempo, que sintieron con no menos profundidad el problema de los sufrimientos de la vida en el mundo, se limitaron a formular resignados lamentos sobre el destino del hombre y su carácter inexorable, apela Solón a los hombres para que adquieran conciencia de la responsabilidad en la acción, y ofrece en su conducta política y moral un modelo de este tipo de acción, vigoroso testimonio de la inagotable fuerza vital, así como de la seriedad ética del carácter ático.

No falta tampoco en Solón el elemento contemplativo. Precisamente en la gran elegía que se conserva completa, la plegaria a las musas plantea de nuevo el problema de la culpa personal y confirma su importancia para el pensamiento de Solón en su totalidad.[158] Aparece aquí en conexión con una consideración general relativa a la aspiración y al destino humanos, en la cual se revela, todavía de un modo más claro que en los poemas políticos, hasta qué punto este hombre de estado fundaba su acción en una convicción de carácter religioso. La poesía se halla inspirada en la antigua ética aristocrática, conocida especialmente a través de Teognis y Píndaro, así como de la *Odisea,* con su alta estimación tradicional por los bienes materiales y el prestigio social, pero se halla profundamente penetrada por la concepción jurídica y la teodicea de Solón. En la primera parte de la elegía limita Solón el deseo natural de la riqueza mediante la exigencia de que debe ser adquirida de un modo justo. Sólo los bienes que otorgan los dioses son permanentes; los obtenidos por la injusticia y la violencia

[157] 9 α 32 *ss.* Para lo que sigue véanse mis desarrollos en *Solons Eunomie,* p. 73.
[158] 10 Frag. 1.

no hacen otra cosa que alimentar a Até, cuya presencia no se hace esperar.

(145) Aquí, como en general en Solón, aparece la idea de que la injusticia sólo puede ser mantenida por breve tiempo. Pronto o tarde viene la *diké.* La concepción social inmanente del "castigo de los dioses", que hallamos en los poemas políticos, se halla reemplazada por la imagen religiosa de la "retribución de Zeus" que irrumpe súbitamente, como la tempestad de verano. De pronto se extienden *las* nubes, se agitan las profundidades del mar, se precipita sobre los campos y devasta la laboriosa obra de los afanes humanos; se eleva entonces de nuevo al cielo, los rayos del sol lucen de nuevo sobre la rica tierra y no es posible ya ver nube alguna en torno. Así también la retribución de Zeus, de la cual nadie escapa. Unos expían pronto, otros más tarde, y, si el culpable escapa a la pena, la pagan en su lugar sus inocentes hijos y los hijos de sus hijos. Estamos ya en la esfera del pensamiento religioso de la cual surgió cien años más tarde la tragedia ática. Ahora el poeta dirige sus consideraciones a la otra Até, a aquella que no pueden evitar el pensamiento ni el esfuerzo humanos. Resulta claro que, a pesar del proceso de racionalización y moralización en la esfera de la acción y el destino humanos en tiempo de Solón, queda un residuo que no se compadece con este intento de considerar los casos individuales como un ejemplo del orden divino del mundo. "Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos.[159] El enfermo espera llegar a sano, el pobre a rico. Cada cual se esfuerza en alcanzar dinero y bienes, cada cual a su manera: el comerciante y el marino, el campesino, el artesano, el cantante o el vidente. Por muchas que sean sus previsiones, no puede éste apartar la desventura." Aparece aquí claro, a través de la simplicidad arcaica del poema, el punto de vista de su segunda parte: Moira hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser, y ésta Moira no puede ser evitada mediante la previsión, como lo era la desventura ocasionada por la culpa personal, en la primera parte del poema. Alcanza a los buenos y a los malos sin distinción. La relación entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo es enteramente irracional. El que mejor se esfuerza en hacer bien cosecha a menudo descalabros, y la divinidad permite al que empieza mal escapar a las consecuencias de su necedad. Toda acción humana va acompañada de riesgo.

El reconocimiento de esta irracionalidad del éxito en las cosas humanas no anula la responsabilidad del agente en relación con las consecuencias de sus malas acciones. Así, en el pensamiento de Solón la segunda parte de la elegía no contradice a la primera. La inseguridad en el éxito de los mejores esfuerzos no lleva consigo la resignación y la renuncia al propio esfuerzo. Ésta era la conclusión a que llegaba el poeta jónico Semónides de Amorgos, que se (146) lamenta de que los mortales derrochen tantos esfuerzos inútiles por alcanzar fines ilusorios y permanezcan en el dolor y la inquietud en lugar de resignarse y abandonar, en sus ciegas esperanzas, la persecución de su propia desdicha.[160] Contra ello se vuelve claramente Solón en la

[159] 11 Frag. 1, 34. Aunque el texto en este lugar se halla deteriorado, he tratado de completar su sentido de manera aproximada.
[160] 12 Cf. *supra,* P. 130.

conclusión de su elegía. En lugar de considerar el curso del mundo desde el punto de vista sentimental y humano, se coloca objetivamente en el punto de vista de la divinidad y se pregunta a sí mismo y pregunta a sus oyentes si lo que no tiene razón alguna para el pensamiento humano no puede aparecer inteligible y justificado desde aquel elevado punto de vista. La esencia de la riqueza, que constituye el objeto de todas las aspiraciones humanas, es que no tiene medida ni fin. Precisamente los más ricos entre nosotros demuestran esta afirmación, exclama Solón, puesto que aspiran constantemente a doblar sus riquezas. ¿Quién podría satisfacer los deseos de todos? Sólo hay una solución y ésta se halla más allá de nuestro alcance. Cuando el demonio de la ceguera nos invade, crea, al mismo tiempo, un nuevo equilibrio y nuestros bienes pasan a otras manos.

Era necesario analizar en detalle este poema, puesto que contiene la concepción social y ética de Solón. Los poemas en los cuales justifica retrospectivamente su obra de legislador, muestran con claridad la íntima conexión de su voluntad política y práctica con su pensamiento religioso. La interpretación de la divina Moira como fuerza de equilibrio necesario entre las diferencias económicas inevitables entre los hombres, prescribe una línea de conducta a su acción política. Todas sus manifestaciones y todos sus actos revelan un esfuerzo para llegar a un justo equilibrio entre la abundancia y la deficiencia, el exceso y la falta de poder, la preeminencia y la servidumbre. Tales son los motivos dominantes de sus reformas. A ninguno de los partidos da plena razón. Ambos le deben, empero, ricos y pobres, cuanto poseen y cuanto mantienen. En esta difícil posición entre ambos partidos halla siempre las fórmulas adecuadas. Es plenamente consciente de que su fuerza reside únicamente en la impalpable autoridad moral de su desinteresada y recta personalidad. Al comparar la ambición egoísta de los caudillos políticos con el espumar de la nata de la leche o el cobrar de las redes henchidas[161] —imágenes de poderosa fuerza intuitiva para los campesinos y los pescadores áticos—, toma para su propia actitud la más alta estilización homérica, lo cual demuestra claramente hasta qué punto sintió su misión heroica de campeón. Tan pronto mantiene firme su escudo frente a ambos partidos e impide que ninguno de ellos salga triunfante, como avanza sin miedo, entre ambos frentes, en mitad del campo, donde vuelan las flechas, o muerde como un lobo, acosado por la agitada y furiosa jauría.[162] El efecto más profundo se logra en los poemas en (147) que habla en nombre propio, pues su yo irradia constantemente la fuerza triunfal de la personalidad y, todavía de un modo más brillante, en el gran yambo[163] en que rinde cuentas ante el tribunal del tiempo. La abundante fluencia de las imágenes que cruzan ante nuestros ojos, el bello arranque de su sensibilidad fraternal para todas las criaturas humanas, la fuerza de su piedad, hacen de este poema el documento más personal entre todos los fragmentos políticos que se conservan.

---

[161] 13 Frags. 23 y 25.

[162] 14 Frags. 5; 24, 27 y 25, 8. Para el establecimiento del texto, cf. mi trabajo *Hermes* 64 (1929), pp. 30 ss.

[163] 15 Frag. 24.

Jamás hombre alguno de estado se ha elevado tan por encima del puro afán de poder como Solón. Una vez terminada su obra legislativa abandonó el país y salió para un largo viaje. No se cansa de acentuar que no ha aprovechado su situación para enriquecerse o convertirse en un tirano, como lo hubiera hecho la mayoría en su lugar y gusta de ser tachado de necedad por no haber aprovechado la ocasión. En la historia novelesca de Solón y Creso ha trazado Herodóto la figura de este hombre independiente. Aparece Solón, el sabio, entre la opulencia impresionante del déspota asiático, sin que ni por un solo momento vacile su convicción de que el más simple de los campesinos áticos, en su casa de campo, ganando con el sudor de su frente el pan de cada día para sí y para sus hijos y que tras una larga vida consagrada al cumplimiento de sus deberes de padre y de ciudadano, en el umbral de la vejez, sabe morir dignamente en la defensa de la patria, es más feliz que todos los reyes de la tierra. La historia se halla impregnada de una mezcla peculiarísima del espíritu libre y aventurero de los jónicos que dan la vuelta al mundo sólo "por el afán de ver" y del apego a la tierra del hombre ático. Es del mayor encanto perseguir esta mezcla, producto de la interacción de la naturaleza ática con la cultura jónica, a través de los fragmentos conservados de los poemas no políticos. Son la expresión de una madurez de espíritu, que impresionó de tal modo a los contemporáneos que contaron a Solón entre los siete sabios.

Son de recordar los famosos versos en los cuales contesta a las lamentaciones del poeta jónico Mimnermo sobre las calamidades de la vejez y a su deseo vehemente de morir a los sesenta, sin haber conocido la enfermedad ni el dolor. "Si quieres seguir mi consejo, borra esto y no te enojes conmigo si he hallado algo mejor; rehaz tu poema, jónico ruiseñor, y canta así: quiera la Moira de la muerte alcanzarme octogenario." [164] La reflexión de Mimnermo era una expansión de aquella libre actitud del espíritu jónico que se cierne sobre la vida y es capaz de estimarla de acuerdo con determinado sentimiento subjetivo y de desear su destrucción desde el momento en que ha perdido su valor. Solón no se halla de acuerdo con la estimación de la vida de los jónicos. Su sana energía ática y su inquebrantable (148) alegría de vivir, le defienden contra el refinado cansancio melancólico que desea poner el límite de la vida en los sesenta años, para librarse de los dolores y las molestias de una existencia humana desamparada. Para Solón no es la vejez una muerte gradual y penosa. Su fuerza juvenil inextinguible permite al árbol perennemente verde de su vida feliz y gozosa echar todos los años nuevas flores. No quiere saber de una muerte no llorada. Desea, por el contrario, que a su muerte los suyos le ofrezcan quejas, dolores y lamentaciones. También aquí se opone a un famoso poeta jónico: Semónides de Amorgos. Semónides enseñó que la vida es tan breve y tan rica en fatigas y dolores que no debemos apresurarnos más allá de un día por la muerte.[165] Solón no piensa que sea más favorable el balance de placeres en la vida humana. En un fragmento dice: "Ningún hombre es dichoso. Todos los mortales sobre los cuales

[164] 16 La ingeniosa expresión liguasta/dh es intraducibie. La sustitución que he intentado es, naturalmente, un juego. Cf. MIMNERMO, frag. 6.
[165] 17 SEMÓNIDES, frag. 2.

luce el sol, se hallan abrumados de fatigas." [166] Como Arquíloco y todos los poetas jónicos lamenta la inseguridad de la vida humana. "El sentido de los dioses inmortales se halla oculto para los hombres." [167] Pero, frente a todo esto, se halla el júbilo de los dones de la existencia, el crecimiento de los niños, los vigorosos placeres del deporte, la equitación y la caza, las delicias del vino y del canto, la amistad con los hombres y la felicidad sensual del amor.[168] La íntima capacidad de goce es para Solón una riqueza no inferior al oro y la plata, las propiedades y los caballos. Cuando un hombre desciende al Hades no importa cuánto ha poseído, sino los bienes que le ha otorgado la vida. El poema de los hebdómadas, que se ha conservado entero, divide la vida humana entera en diez periodos de siete años.[169] Cada edad le confiere un lugar específico dentro del todo. En él se manifiesta el sentido auténticamente griego del ritmo de la vida. No es posible trocar un estadio por otro puesto que cada cual lleva implícito su propio sentido y se halla de acuerdo con el sentido de cada uno de los demás. La totalidad crece, culmina y decae de acuerdo con el movimiento general de la naturaleza.

El mismo nuevo sentido de la última legalidad de las cosas determina la actitud de Solón en los problemas de la vida puramente humana y en los de la vida política. Cuanto dice tiene la simplicidad de la sabiduría griega. Todo lo natural es simple, una vez conocido. "Pero lo más difícil es llegar a la percepción inteligente de la invisible medida, al hecho de que todas las cosas llevan consigo límites." También éstas son palabras de Solón. Parecen sernos dadas para alcanzar la justa medida de su propia grandeza.[170] El concepto de medida y de límite, que alcanzará una importancia tan fundamental para la ética griega, revela claramente el problema que se halla en el centro del pensamiento de Solón y de su tiempo: la adquisición de una nueva norma de vida mediante la fuerza del conocimiento íntimo.

(149) Sólo puede ser comprendida en su esencia mediante la penetración en la totalidad de las manifestaciones de su personalidad y de su vida. No se presta a la definición. Para la masa es suficiente someterse a las leyes que le son prescritas. Pero aquel que las prescribe necesita poseer una alta medida, que no se halla escrita en parte alguna. La rara cualidad esencial que se halla en esta medida es denominada por Solón *gnomosyne,* puesto que se inspira constantemente en la *gnomé* y comprende a la vez la justa intelección y la firme voluntad de llevarla a la plena validez.

Éste es el punto desde el cual podemos llegar a la clara intelección del mundo íntimo de Solón. Esta unidad no le fue dada. Vimos que en Jonia prevalecían ya en la vida pública las ideas relativas al derecho y a la ley que dominan el pensamiento religioso y político de Solón. Pero, como vimos también, no parecen haber hallado su formulación en ninguno de los poetas. El otro aspecto de la vida espiritual jónica, expresado con el mayor vigor por la poesía jónica, es el goce individual y la sabiduría

[166] 18 Frag. 15.
[167] 19 Frag. 17
[168] 20 Frags. 12-14.
[169] 21 Frag. 19.
[170] 22 Frag. 16

personal de la vida. Solón se halla también profundamente compenetrado con él. Lo nuevo en sus poemas es la íntima alianza de ambos hemisferios. Se compenetran en la imagen de una vida humana integral, de rara perfección y armonía, que halla su encarnación más perfecta en la personalidad de su propio creador. El individualismo es superado, pero se reconocen los derechos de la individualidad. Es más, estos derechos hallan, por primera vez, fundamento ético. Por su unión del estado y el espíritu, la comunidad y el individuo, es Solón el primer ateniense. Mediante ello acuñó el tipo perenne del hombre ático que prevaleció en la totalidad de su desarrollo ulterior.

IX. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS

(150) Los ORÍGENES del pensamiento filosófico griego han sido de ordinario considerados dentro del cuadro tradicional de la "historia de la filosofía". Desde los tiempos de Aristóteles, los '"presocráticos" han constituido el fundamento histórico y sistemático de la filosofía ática clásica, es decir, del platonismo. En los últimos tiempos esta conexión histórica ha tendido a pasar a segundo término ante el afán de comprender a cada uno de aquellos pensadores por sí mismos, como filósofos originarios, en su propia individualidad, con lo cual se ha puesto mejor de relieve su verdadera importancia. Para el estudio de la historia de la educación griega esta perspectiva ha de ser todavía alterada. Claro es que también en ella tienen aquellos antiguos pensadores un lugar preeminente. Sin embargo, no tienen la misma importancia para su tiempo que Sócrates, el educador por excelencia, para el siglo V, o para el IV Platón, el primero que consideró la esencia de la filosofía en su relación con la educación de un nuevo tipo de hombre.

En la época de los presocráticos la función de guía de la educación nacional se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado. Por primera vez con los sofistas cambia este estado de cosas. Se separan netamente de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos del periodo primitivo. La sofística constituye, en el sentido más propio, un acaecimiento de tipo educativo. Sólo pueden hallar su plena estimación en una historia de la educación. El contenido teórico de su doctrina es, en general, escaso. De ahí que las historias usuales de la filosofía no le presten una atención muy destacada. Para nosotros, en cambio, los grandes filósofos naturales teóricos y sus sistemas no pueden ser tratados particularmente en su conexión con la historia de los problemas. Debemos, más bien, estimarlos como grandes manifestaciones del espíritu del tiempo y considerar lo fundamental e innovador de su actitud espiritual en su significación para el ulterior desarrollo de la forma esencial del hombre griego. Es preciso determinar, al fin, el punto en que la corriente originaria de esta especulación pura, apartada en un principio de la lucha por la formación de una verdadera *areté* humana, desemboca en aquel vasto movimiento y comienza a convertirse, a través de las personas que lo mantienen, en una fuerza educadora dentro del todo social.

No es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento (151) racional con el "pensamiento mítico" es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos. Un análisis de la epopeya, desde este punto de vista, nos mostraría cómo muy pronto el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él. La filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad. Esta estrecha conexión orgánica confiere a la historia del espíritu griego una unidad arquitectónica, mientras, por ejemplo, el nacimiento de la

filosofía medieval no tiene conexión alguna con la epopeya caballeresca, sino que se funda en la aceptación escolástica de la antigua filosofía por las universidades y carece de toda influencia en la cultura noble y en la subsiguiente cultura burguesa de la Europa central y occidental. (Dante constituye la gran excepción; en él confluyen la formación filosófica, la caballeresca y la burguesa.)

No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos,[171] según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo; en todo caso, es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar. En la *Teogonía* de Hesíodo reina en todas partes la expresa voluntad de una comprensión constructiva y la perfecta consecuencia en el orden racional y en el planteamiento de los problemas. Por otra parte, se halla todavía en su cosmología una fuerza inquebrantable de creación mitológica, que actúa todavía mucho más allá, al comienzo de la filosofía "científica", en las doctrinas de los "físicos", y sin la cual no sería posible concebir la prodigiosa actividad que se despliega en la creación de concepciones filosóficas del periodo más antiguo de la ciencia. El amor y el odio, las dos fuerzas naturales de unión y de separación de la doctrina de Empédocles, tienen la misma estirpe espiritual que el *eros* cosmogónico de Hesíodo. El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles.[172] Así, en el mito del alma de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo.

Podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía "ciega", y la conceptuación lógica sin el núcleo viviente de la originaria "intuición mítica" resulta "vacía". Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Si lo imaginamos como una serie de círculos concéntricos que van desde la exterioridad de la periferia hasta la interioridad del centro, veremos que el proceso mediante el cual el pensamiento racional toma posesión del mundo, se desarrolla en forma de una penetración progresiva que va desde las esferas exteriores a las más profundas e (152) íntimas, hasta alcanzar, con Platón y Sócrates, el punto central, es decir, el alma. A partir de este punto se desarrolla un movimiento inverso hasta el final de la filosofía antigua, en el neoplatonismo. El mito platónico del alma ha tenido precisamente la fuerza de resistir al proceso de racionalización integral del ser y aun de penetrar de nuevo y dominar progresivamente, desde dentro, al cosmos racionalizado. Ahí se inserta la posibilidad de su aceptación por la religión cristiana que halla en ello, por decirlo así, un lecho preparado.

Se ha discutido con frecuencia el problema de saber cómo ha sido posible que la filosofía griega empezara con los problemas de la naturaleza y no con los relativos al hombre. Para hacer comprensible este importante hecho se ha intentado corregir la

[171] 1 Ξ 201 (302), 246.

[172] 2 Cf. mi *Aristóteles,* pp. 64-7, 174-5 *et. al.*

historia, derivando las concepciones de la filosofía natural más antigua del espíritu de la mística religiosa. Pero así no resolveremos el problema. Nos limitamos a aplazarlo. Sólo queda realmente resuelto, si reconocemos que ha nacido de un falso estrechamiento del horizonte de la denominada historia de la filosofía. Si consideramos, junto con la filosofía natural, todo lo que la poesía jónica, desde Arquíloco y los poemas de Solón, ha prestado al pensamiento constructivo en el orden ético-político y religioso, resultará claro que no tenemos sino romper los límites que separan la poesía de la prosa para obtener una imagen completa de la evolución del pensamiento filosófico, en la cual se halle también comprendido el reino de lo humano. La única diferencia está en que la concepción del estado es. por su misma naturaleza, de carácter inmediatamente práctico, mientras que la investigación de la *physis o* génesis, es decir, del "origen" se halla impulsada por la "teoría". El problema del hombre no fue considerado, en un principio, por los griegos, desde el punto de vista teórico. Más tarde halló en el estudio de los problemas del mundo exterior, y ante todo de la medicina y de la matemática, intuiciones del tipo de una *techné* exacta, que le sirvieron de modelo para la investigación del hombre interior. Recordemos las palabras de Hegel: el camino del espíritu es el rodeo. Así como el alma de Oriente, en su anhelo religioso, se sumerge inmediatamente en el abismo del sentimiento, pero no halla allí un terreno firme, el espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, pronto descubre también las leyes interiores del alma y llega a la concepción objetiva de un cosmos interior. Este descubrimiento hizo posible, por primera vez, en un momento crítico de la historia griega, la estructuración de una nueva educación humana sobre el fundamento del conocimiento filosófico, en el sentido propuesto por Platón. La prioridad de la filosofía natural en relación con la filosofía del espíritu tiene un profundo "sentido" histórico, que resulta especialmente claro desde el punto de vista de la historia de la educación. En la profundidad de pensamiento de los grandes jónicos antiguos no hay una voluntad conscientemente educadora. Pero en medio de la decadencia de la concepción mítica del mundo y en el (153) caos que llevó consigo la fermentación de una nueva sociedad humana, se enfrenta de un modo completamente nuevo con el problema del ser.

Lo que salta claramente a la vista en la figura humana de estos primeros filósofos —que no se atribuyeron, naturalmente, a sí mismos este nombre platónico— es su peculiar actitud espiritual: su consagración incondicional al conocimiento, al estudio y la profundización del ser por sí mismo. Esta actitud pareció a los griegos posteriores, y aun a los contemporáneos, algo completamente paradójico, pero suscitó, al mismo tiempo, su más alta admiración. La sosegada indiferencia de aquellos investigadores por las cosas que parecían importantes al resto de los hombres, como el dinero, el honor, e incluso la casa y la familia; su aparente ceguera para sus propios intereses y su indiferencia ante las emociones de la plaza pública, dieron lugar a las conocidas anécdotas relativas a la actitud espiritual de aquellos pensadores que, recogidas especialmente por la Academia platónica y por la escuela peripatética, fueron puestas como ejemplo y modelo del βίος θεωρητικός,

considerado por Platón como la verdadera *praxis* de los filósofos.[173] En estas anécdotas, el filósofo es el gran extravagante, algo misterioso, pero digno de estima, que se levanta por encima de la sociedad de los hombres, o se separa deliberadamente de ella para consagrarse a sus estudios. Es ingenuo como un niño, torpe y poco práctico y existe fuera de las condiciones del espacio y del tiempo. El sabio Tales, abstraído por la observación de algún fenómeno celeste, cae en un pozo, y su criada, natural de Tracia, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies. Pitágoras, al serle preguntado por qué vive, responde: Para considerar el cielo y las estrellas. Anaxágoras, acusado de no cuidar de su familia ni de su patria, señala con la mano hacia el cielo y dice: Allí está mi patria. Común a todos es esta incomprensible consagración al conocimiento del cosmos, a la "meteorología", como se decía todavía entonces en un sentido más amplio y más profundo, es decir, a la ciencia de las cosas de lo alto. La conducta y las aspiraciones de los filósofos son excesivas y extravagantes en el sentir del pueblo, y la creencia popular de los griegos es que aquellos hombres sutiles y cavilosos son desgraciados porque son περιττός.[174] Esto es intraducible, pero se refiere evidentemente a la *hybris,* pues el pensador traspasa los límites trazados al espíritu humano por la envidia de los dioses.

Existencias de este tipo, osadas y solitarias, sólo podían desarrollarse en Jonia. en una atmósfera de la mayor libertad personal. Allí se dejaba en paz a aquella gente inusitada, mientras que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo y hallado toda clase de dificultades. En Jonia, hombres del temple de Tales de Mileto alcanzaban (154) pronto popularidad, se trasmitían con interés sus afirmaciones y sus sentencias y se contaban anécdotas acerca de ellos. Esto demuestra una vigorosa resonancia que permite concluir que hubo una cierta comprensión y la sospecha de que semejantes personalidades y sus ideas eran fenómenos adecuados al tiempo en que vivían. Anaximandro fue, por lo que se nos alcanza, el primero que tuvo el valor de escribir sus discursos en prosa y de difundirlos del mismo modo que el legislador escribía sus tablas. Con ello elimina el filósofo el carácter privado de su pensamiento; y no es ya un Ιδιώτης. Aspira a ser oído por todos. Si quisiéramos aventurar, partiendo del estilo de la prosa jónica posterior, una conclusión retrospectiva relativa al estilo del libro de Anaximandro, lo hallaríamos en su oposición a las opiniones corrientes entre sus contemporáneos por el uso de la primera persona del singular. Hecateo de Mileto comienza su tratado genealógico con estas ingenuas palabras: "Hecateo de Mileto dice: Múltiples y risibles son los discursos de los griegos; yo, empero, Hecateo, digo lo siguiente." Heráclito empieza lapidariamente: "Para este *logos,* a pesar de ser siempre verdadero, no tienen los hombres comprensión alguna, ni antes de oírlo, ni después de haberlo oído. Aunque todo acaece de acuerdo con este *logos,* parecen carecer de toda experiencia tan pronto intentan realizar sus experiencias con palabras y obras tales como yo las refiero, analizando cada cosa de

[173] 3 Cf. mi trabajo sobre el origen y el movimiento circular del ideal filosófico de la vida, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 390 *ss.*

[174] 4 Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* A 2, 983 a 1.

acuerdo con su naturaleza y declarando cómo es en verdad."

La resolución y la independencia de estas críticas sobre la concepción dominante del mundo es perfectamente paralela a la osadía de los poetas jónicos al proclamar libremente sus sentimientos y sus ideas sobre la vida humana y su contorno. Ambos son producto del creciente desarrollo de la individualidad. El pensamiento racional actúa ya en este primer estadio como materia explosiva. Las más antiguas autoridades pierden su validez. Sólo es verdad lo que "yo" puedo explicar por razones concluyentes, aquello de lo cual "mi" pensamiento puede dar razón. Toda la literatura jónica, desde Hecateo y Heródoto, creador de la geografía y de la etnología y padre de la historia, hasta los médicos, en cuyos escritos se hallan los fundamentos de la ciencia médica por varios siglos, se halla impregnada de este espíritu y se sirve, en sus críticas, de aquella forma personal característica. Sin embargo, con la aparición del yo racional, se realiza la superación del individualismo más rica en consecuencias: aparece el concepto de verdad, el nuevo concepto de una validez universal en el fluir de los fenómenos, ante la cual es preciso que se incline todo arbitrio.

El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI era el problema del origen, la *physis,* que dio su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dio lugar. Ello no es injustificado si tenemos presente la significación originaria de la palabra griega y no mezclamos con ella la concepción (155) moderna de la física. Su interés fundamental era, en verdad, lo que en nuestro lenguaje ordinario denominamos metafísica. El conocimiento y la observación físicos se hallaban subordinados a él. Verdad es que la ciencia racional de la naturaleza nació con el mismo movimiento. Pero se hallaba, en un comienzo, envuelta en la especulación metafísica y sólo gradualmente llegó a independizarse de ella. En el concepto griego de la *physis* se hallaban ambas cosas indistintas: el problema relativo al origen, que obliga al pensamiento a traspasar los límites de lo dado en la apariencia sensorial, y la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente (ta\ o)/nta), mediante la investigación empírica (i(stori/h). Es natural que la tendencia innata de los jonios —grandes exploradores y observadores— hacia la investigación, llevara las cuestiones hasta lo más profundo, donde surgen los últimos problemas. Lo es también, que una vez planteado el problema de la esencia y el origen del mundo, se desarrollara progresivamente la necesidad de ampliar el conocimiento de los hechos y la explicación de los fenómenos particulares. De la proximidad de Egipto y de los países del próximo Oriente resulta más que verosímil —y ello se halla confirmado por las tradiciones más auténticas— que el contacto espiritual de los jonios con las más antiguas civilizaciones de aquellos pueblos no sólo llevará consigo la adopción de las conquistas técnicas sobre agrimensura, náutica y la observación del cielo, sino que promoviera la atención de aquella raza de navegantes y comerciantes, de espíritu vivaz, hacia la consideración de los profundos problemas que resolvieron aquellos pueblos, de un modo completamente distinto que los griegos, mediante sus mitos relativos al nacimiento del mundo y las historias de los dioses.

Sin embargo, hay algo fundamental nuevo en la manera que tuvieron los griegos de poner al servicio de su último problema, relativo al origen y la esencia de las cosas, las observaciones empíricas que aceptaron del Oriente y enriquecieron mediante las suyas propias, así como en el modo de someter al pensamiento teórico y causal el reino de los mitos fundado en la observación de las realidades aparentes del mundo sensible, los mitos relativos al nacimiento del mundo. En este momento asistimos al nacimiento de la filosofía científica. Ésta es, tal vez, la hazaña histórica de Grecia. Verdad es que su liberación de los mitos fue sólo gradual. Pero el simple hecho de que fuera un movimiento espiritual unitario, conducido por una serie de personalidades independientes, pero en íntima conexión recíproca, demuestra ya su carácter científico y racional. La conexión del nacimiento de la filosofía naturalista con Mileto, la metrópoli de la cultura jónica, resulta clara si se piensa en que sus tres primeros pensadores, Tales, Anaximandro y Anaxímenes. vivieron al tiempo de la destrucción de Mileto por los persas I comienzo del siglo V. Tan evidente como la súbita interrupción de un elevado florecimiento espiritual, (156) mantenido durante tres generaciones, por la brutal irrupción de un destino histórico externo, es la continuidad del trabajo de investigación y de tipo espiritual en esta soberbia línea de grandes hombres designados un poco anacrónicamente como "escuela milesia". La manera de plantear y resolver los problemas se mueve en los tres en una misma dirección. Abrieron el camino y proporcionaron los conceptos fundamentales a la física griega desde Demócrito hasta Aristóteles.

Dilucidaremos el espíritu de aquella filosofía arcaica mediante el ejemplo de Anaximandro, la figura más imponente entre los físicos milesios. Es el único de cuya concepción del mundo podemos alcanzar una representación precisa. En Anaximandro se revela la prodigiosa amplitud del pensamiento jónico. Fue el primero en crear una imagen del mundo de verdadera profundidad metafísica y rigurosa unidad constructiva. Fue también el creador del primer mapa de la tierra y de la geografía científica. También el origen de la matemática griega se remonta a los tiempos de la filosofía nacida en Mileto.

La concepción de la tierra y del mundo de Anaximandro es un triunfo del espíritu geométrico. Es el símbolo visible de la monumentalidad proporcionada, propia del pensamiento y de la naturaleza entera del hombre arcaico. El mundo de Anaximandro se halla construido mediante rigurosas proporciones matemáticas. El disco terrestre de la concepción homérica es sólo una apariencia engañosa. El camino diario del sol del este al oeste sigue en verdad su curso bajo la tierra y reaparece en Oriente en su punto de partida. Así, el mundo no es una media esfera, sino una esfera completa, en cuyo centro se halla la tierra. No sólo el camino del sol, sino también el de las estrellas y el de la luna, son circulares. El círculo del sol es el más exterior y es como veintisiete veces el diámetro de la tierra. El círculo de las estrellas fijas es el más bajo. El texto de nuestro testimonio se halla en este lugar corrompido.[175] Sin embargo, alcanza evidentemente nueve veces el diámetro de la tierra. Y el diámetro

[175] 5 Cf. TANNERY, *Pour l'histoire de la science helléne* (París. 1887), p. 91.

de la tierra es como tres veces su altura, puesto que la tierra tiene la forma de un cilindro achatado. No descansa en un fundamento sólido, como cree el pensamiento ingenuo, ni crece como un árbol hacia el aire a partir de raíces profundas e invisibles.[176] Se halla libremente suspendido en el espacio del mundo. No lo soporta la presión del aire. Se (157) mantiene en equilibrio por hallarse por ambos lados a igual distancia de la esfera celeste.

La misma tendencia matemática domina en la elaboración del mapa de la tierra que Heródoto sigue en parte y en parte contradice, y cuya paternidad atribuye colectivamente a "los jonios". Sin duda alguna procede en primer término de la obra de Hecateo de Mileto, que se hallaba más cerca de él en el tiempo.[177] Pero sabemos de un modo expreso que procede de los diseños de Anaximandro.[178] Y la estructura esquemática del mapa conviene mejor con la arquitectura geométrica del mundo y de la forma de la tierra de Anaximandro que con el carácter de Hecateo, explorador e inquisitivo, que analiza el carácter de los países y de los pueblos y se consagra, ante todo, a los fenómenos particulares. Heródoto no hubiera podido hablar de "los jonios" si no hubiese sabido que Hecateo había tenido predecesores en el arte de construir mapas. No vaciló, por tanto, un momento en hacer retroceder a Anaximandro el germen de los esquemas cartográficos que Heródoto, Escilax y otros autores atribuyen a Hecateo. La superficie de la tierra se divide en dos mitades aproximadamente iguales: Europa y Asia. Una parte de la última aparece separada: Libia. Forman las fronteras caudalosos ríos. Europa se halla dividida en dos mitades iguales por el Danubio, Libia por el Nilo.[179] Heródoto se burla del esquematismo constructivo de las imágenes del mundo de los más antiguos mapas jónicos: dibujaban la tierra redonda como si hubiese sido construida con un torno y rodeada por el Océano, jamás visto por ojos humanos por lo menos al este y al norte.[180] Así resulta ingeniosamente caracterizado el espíritu geométrico y apriorístico de aquella construcción del mundo. La época de Heródoto se ocupó en llenar lagunas con nuevos hechos y en suavizar o suprimir la violencia de sus trazos. Sólo deja subsistir aquello que resiste a la comprobación empírica. Pero todo el arranque y la genialidad creadora se halla en Anaximandro y en aquellos originales exploradores que, inspirados por la idea de un orden y una articulación universal del mundo, trataron de expresarlo en el lenguaje de las proporciones matemáticas previamente estructurado.

El principio originario que establece Anaximandro en lugar del agua de Tales, lo ilimitado (a)/peiro/n), muestra la misma osadía en traspasar los límites de la

---

[176] 6 Las raíces de la tierra aparecen en HESÍODO, *Erga,* 10. WILAMOWITZ, *Hes., Erga,* 43, entiende simplemente las profundidades de la tierra: cf., sin embargo, *Teog.,* 728, 812. En la cosmogonía órfica de FERÉCIDES, que se enlaza, en parte, con las concepciones míticas más antiguas, se habla de una "encina alada" (frag. 2 Diels). Combina la doctrina de Anaximandro de la libre suspensión con la representación del árbol que tiene sus raíces en el infinito (cf. H. DILES, *Archiv f. Gesch. d. Phil.* X). PARMÉNIDES (frag. 15 a) dice que la tierra "enraiza en el agua".

[177] 7 Cf. F. JACOBY, *Realenzykl.,* t. VII, pp. 2702 ss.

[178] 8 ANAXIMANDRO, frag. 6.

[179] 9 HERÓDOTO, II, 33; IV, 49.

[180] 10 heródoto, iv, 36.

apariencia sensible. Todos los filósofos de la naturaleza se hallaban dominados por el prodigioso espectáculo del devenir y el perecer de las cosas cuya imagen colorida perciben los ojos humanos. ¿Qué es el fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna? Tales cree que es el agua que se evapora en el aire o se enfría en lo rígido y, por decirlo así, se petrifica. Le impresiona su rara aptitud para transformarse. De la humedad se origina la vida entera. No sabemos cuál de los antiguos físicos fue (158) el primero en enseñar, como lo creyeron todavía los estoicos, que aun el fuego de las estrellas se alimenta de las exhalaciones que se elevan del mar. Anaxímenes sostiene que el principio originario es el aire y no el agua y a partir de él trata, ante todo, de explicar la vida. El aire domina el mundo como el alma al cuerpo, y aun el alma es aire, aliento, *pneuma.* Anaximandro habla del *apeiron.* que no es elemento alguno determinado, sino que "todo lo incluye y todo lo gobierna" Tal parece haber sido su propia expresión.[181] Aristóteles se opone a ello porque de la "materia" mejor podría decirse que se halla incluida en todo, que no que todo lo incluye. Por otros epítetos que emplea Aristóteles en su interpretación del *apeiron.* como '"imperecedero" e "inmortal", muestran de un modo inequívoco su sentido activo. Sólo un dios puede "gobernar" el todo. Y. de acuerdo con la tradición, el *apeiron.* que constantemente produce nuevos mundos para asimilarlos de nuevo, ha sido designado por el filósofo como lo divino. La salida de las cosas del *apeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido. A esto se refiere aquella gran sentencia, la única de Anaximandro que nos ha sido directamente trasmitida: "Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo."

Desde Nietzsche y Erwin Rhode mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas.[182] La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena. Desde que ha sido restablecido el texto correcto (mediante la adición de a)llh/loij que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la *pleonexia* de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos. Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal.[183] Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τάττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es

---

181 11 Frag. 15.

182 12 Frag. 9. J. BURNET. en *Early Greek Philosophy (2a.* ed., 1908). da una interpretación más sobria. Pero no me parece haber hecho justicia a la grandiosidad de la idea de Anaximandro y a su sentido filosófico.

183 13 También el mito órfico en ARISTÓTELES, frag. 60, Rose, significa otra cosa.

quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco. La idea de Solón es ésta: la *diké* no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana; no procede de la simple intervención exterior de un decreto de la justicia divina como ocurría en la antigua religión (159) de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo, su inexorabilidad es el "castigo de Zeus", "el pago de los dioses". Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él.

En esta forma —considerándola desde el punto de vista moderno— parece anunciarse la prodigiosa idea de una legalidad universal de la naturaleza. Pero no se trata de la simple uniformidad del curso causal en el sentido abstracto de nuestra ciencia actual. Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso.[184] No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un *cosmos,* o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia. Esto afirma su sentido en el incesante e inexorable devenir y perecer, es decir, en aquello que hay en la existencia de más incomprensible e insoportable para las aspiraciones de la vida del hombre ingenuo. No sabemos si el mismo Anaximandro empleó la palabra *cosmos* en este sentido. La hallamos ya en su sucesor Anaxímenes si el fragmento que se le atribuye es auténtico.[185] Pero la idea de cosmos se halla en principio —aunque no en el sentido riguroso que tuvo posteriormente— en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *diké.* Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos. Este descubrimiento no podía haberse hecho en otra parte que en lo profundo del alma humana. Nada hubiera sido posible hacer con tales telescopios, observatorios o cualquier otro género de investigación empírica. De la misma facultad interior intuitiva surgió la idea de la infinidad de los mundos, atribuida por la tradición a Anaximandro.[186] No hay duda alguna de que la idea filosófica del cosmos representó un rompimiento con las representaciones religiosas habituales. Pero este rompimiento representa la aparición de una nueva concepción de la divinidad del ser en medio del espanto de la fugacidad y la destrucción,

---

[184] 14 La interpretación que doy aquí ha sido detalladamente fundamentada en un trabajo todavía no publicado sobre el fragmento de ANAXIMANDRO (cf. Sitz. Berl. Akad., 1924, 227).

[185] 15 ANAXÍMENES, frag. 2. K. REINHARDT duda de su autenticidad.

[186] 16 Mis dudas sobre la veracidad de esta tradición en la primera edición de esta obra han desaparecido en vista de los argumentos de R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Florencia, 1934), pp. 45 s.s.

que tanto impresionó a las nuevas generaciones, como lo muestran los poetas.

En este estado de espíritu se halla el germen de incontables desenvolvimientos filosóficos. El concepto del cosmos ha sido hasta nuestros días una de las categorías más esenciales de toda concepción del mundo, aunque en sus modernas interpretaciones científicas haya perdido gradualmente su sentido metafísico originario. La idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego. Así como el concepto ético-jurídico de la responsabilidad de Solón deriva de la teodicea de la epopeya,[187] recuerda la justicia del mundo de Anaximandro que el concepto griego de causa (ai)ti/a), fundamental para el nuevo pensamiento, coincidía originariamente con el concepto de culpa y fue transportado de la imputación jurídica a la causalidad física. Este tránsito espiritual se halla en conexión con la transposición análoga de los conceptos de cosmos, *diké y tisis,* originarios de la vida jurídica, al acaecer natural. El fragmento de Anaximandro nos permite obtener una visión profunda del desarrollo del problema de la causalidad a partir del problema de la teodicea. Su *diké* es el principio del proceso de proyección de la *polis* al universo. Verdad es que no hallamos en pensadores jonios una referencia expresa de la ordenación humana del mundo y de la vida al ser de las cosas no humanas. No podía ocurrir así porque, prescindiendo en absoluto de las cosas humanas, sus investigaciones se dirigían exclusivamente a la determinación del fundamento eterno de las cosas. Pero, puesto que se sirvieron del orden de la existencia humana para llegar a conclusiones relativas a la *physis* y su interpretación, su concepción llevaba en germen desde un principio una futura y nueva armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y sus valores.

Pitágoras de Samos fue también un pensador jónico, a pesar de que su acción se desarrolló en la Italia meridional. Su tipo espiritual es tan difícil de determinar como su personalidad histórica. Su figura tradicional ha cambiado con la evolución de la cultura griega. Así nos ha sido presentado como descubridor científico, como político, como educador, como fundador de una orden o de una religión y como taumaturgo. Heráclito lo ha desdeñado[188] como un erudito, análogo a Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, y aun ha puesto en ello un acento especial como en todos los mencionados. Comparado con la grandiosa plenitud espiritual de Anaximandro. la unión, en Pitágoras, de elementos tan heterogéneos, cualquiera que sea la idea que nos formemos de esta mezcla, es en efecto algo singular y accidental. La nueva manera de presentarlo como una especie de hechicero no puede aspirar ya ε ninguna consideración seria. De la imputación de *polimatía* puede concluirse que los que llamó más tarde Aristóteles "los denominados pitagóricos", considerándolos como los fundadores de un nuevo tipo (161) de ciencia que, a diferencia de la "meteorología"

[187] 17 Cf. *Solons Eunomie,* Sitz. Berl. Akad., 1926, p. 73.
[188] 18 Frag. 40.

de los jonios, denominaron simplemente *mathemata,* es decir, "los estudios", proceden de Pitágoras. Es un nombre muy general que abraza de hecho muchas cosas heterogéneas: la doctrina de los números y los elementos de la geometría, los primeros fundamentos de la acústica y la doctrina de la música y el conocimiento de los tiempos de los movimientos de las estrellas, por donde puede atribuirse también a Pitágoras el conocimiento de la filosofía natural milesia. Además, y sin conexión alguna con todo ello, la doctrina de la trasmigración de las almas, vinculada a la secta religiosa de los órficos, atestiguada de un modo cierto por lo que respecta a la persona de Pitágoras y considerada por Heródoto como típica de los más antiguos pitagóricos. Con ello se relacionan los preceptos éticos atribuidos al fundador. Heródoto[189] afirma el carácter religioso de la comunidad que fundó. Así subsistió en la Italia meridional durante más de un siglo hasta su destrucción hacia el fin del siglo v y por motivos políticos.

La concepción pitagórica del número como principio de las cosas se halla preformada en la rigurosa simetría geométrica del cosmos de Anaximandro. No es posible comprenderla como una concepción puramente aritmética. De acuerdo con la tradición tuvo su origen en el descubrimiento de una nueva legalidad de la naturaleza, es decir, de la relación del número de vibraciones con la longitud de las cuerdas de la lira. Pero para extender el dominio del número al cosmos entero y al orden de la vida humana, fue preciso llegar a una atrevida generalización de las observaciones fundadas, sin duda alguna, en la simbólica matemática de la filosofía natural milesia. La doctrina pitagórica no tiene nada que ver con la ciencia natural matemática en el sentido actual. Los números tienen para ella una significación mucho más amplia. No significan la reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas y calculables. La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia, el *kairos,* etcétera. De otra parte, cuando Aristóteles nos habla de que los pitagóricos hacían consistir las cosas en números en el sentido de la materia, se refiere indudablemente a una indebida materialización de esta identificación abstracta del número y el ser. No debía hallarse lejos de lo cierto cuando interpretaba las semejanzas de los números con las cosas como un principio no menos grosero que el fuego, el agua, la tierra, de donde derivaban todas las cosas las especulaciones anteriores.[190] La explicación más importante de la intuición de los pitagóricos se halla en un estadio posterior de la evolución filosófica: en el intento de reducir (162) sus ideas a números, tan extraño a primera vista para nosotros, del Platón de la última época. Aristóteles critica su concepción cualitativa de lo puramente cuantitativo. Ello parece a primera vista algo trivial. Contiene, sin embargo, una observación justa: la de que el concepto de número de los griegos contenía originariamente aquel momento cualitativo y que sólo

[189] 19 heródoto, IV, 95.
[190] 20 Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* A 5, donde se considera a estos "pitagóricos" como contemporáneos o anteriores a Leucipo, Demócrito y Anaxágoras. Ello nos lleva cerca de la época de Pitágoras (siglo VI), del cual Aristóteles, deliberadamente, no hace mención alguna (la excepción de la *Metaf.* A 5, 986 a 30 es una interpolación).

gradualmente se llegó a la abstracción de lo puramente cuantitativo.[191]

El origen de las palabras griegas relativas a los números y las notables diferencias entre su formación lingüística nos proporcionarían acaso aclaraciones mucho más amplias si pudiéramos seguir la pista de los elementos intuitivos que se hallan sin duda alguna en ellas. Podemos llegar a la inteligencia de la manera en que llegaron los pitagóricos a una tan alta estimación de la fuerza de los números mediante la comparación con las manifestaciones de otros contemporáneos eminentes. Así, el *Prometeo* de Esquilo llama al descubrimiento del número la pieza maestra de la sabiduría creadora de cultura.[192] El descubrimiento del imperio de los números, en algunos de los dominios más importantes del ser, abrió amplio camino al espíritu inquisidor del sentido del ser, mediante el conocimiento de una norma residente en las cosas mismas de la naturaleza y a la cual es posible dirigir la mirada interrogante, y permitió a una especulación, que nos parece actualmente pueril, reducir todas las cosas a un principio numérico. Así, como ocurre con frecuencia, hallamos unido a un conocimiento permanente e infinitamente fecundo una aplicación práctica equivocada. Esta atrevida sobrestimación se muestra en todos los grandes momentos del pensamiento racional. Para el pensamiento pitagórico nada puede mantenerse en pie que no pueda reducirse, en último término, a número.

Con la matemática entra en la educación griega un elemento esencialmente nuevo. Se desarrollan primero con independencia sus ramas particulares. Pronto fue reconocida la fecundidad educadora de cada una de ellas. Sólo en un estadio posterior se estableció su acción recíproca y llegaron a constituir un todo. Las tradiciones legendarias posteriores acentuaron de un modo prominente la importancia de Pitágoras como educador. De ellas sacó indudablemente su modelo Platón. De acuerdo con él elaboraron los neopitagóricos y los neo-platónicos la vida y obras de Pitágoras. Y lo que los modernos aceptaron, sin más, con este título, procede casi íntegramente de la sabiduría de la Antigüedad posterior. Sin embargo, en el fondo de esta concepción hay un núcleo de verdad histórica. No se trata de una acción puramente personal, sino del hecho de que el *ethos* educador tiene sus raíces en el nuevo conocimiento representado en nuestra tradición por Pitágoras. Irradia especialmente del aspecto normativo de (163) la investigación matemática. Hasta recordar la importancia de la música para la educación primitiva de los griegos, y la íntima relación de la matemática pitagórica con la música, para ver que la primera teoría filosófica sobre la acción educadora de la música había de proceder de la consideración de las leyes numéricas del mundo sonoro. La conexión de la música con la matemática establecida por Pitágoras fue, desde aquel momento, una adquisición definitiva del espíritu griego.

De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos. En aquella fuente *se* alimenta evidentemente una corriente de nuevos conocimientos normativos que se derraman sobre todos los dominios de la

---

[191] 21 J. STENZEI., *Zahl und Gestalt bei Platón und Aristóteles* (2a ed., Leipzig, 1933): que no presta, sin embargo, atención a los pitagóricos.

[192] 22 ESQUILO, *Prom.,* 459.

existencia. En el siglo VI salen a la luz los maravillosos conceptos fundamentales del espíritu griego que han llegado hasta nosotros como una especie de símbolo de su más profunda idiosincrasia y que parecen inseparables de su esencia. No existieron desde un principio. Vieron la luz a través de un proceso histórico necesario. La nueva concepción de la estructura de la música constituye un momento decisivo de aquella evolución. Sólo el conocimiento de la esencia de la armonía y del ritmo que surge de ella sería bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. La posibilidad de aplicación de aquel conocimiento a todas las esferas de la vida es casi ilimitada. Al lado de la causalidad compacta de la fe en el derecho de Solón, nos ofrece un segundo mundo sujeto a la más estricta legalidad. Cuando Anaximandro concibe el mundo como un cosmos dominado por una norma jurídica absoluta e inquebrantable, considera a la armonía, de acuerdo con la concepción pitagórica del mundo, como principio de este cosmos. Se aprehende allí la necesidad causal del acaecer en el tiempo, en el sentido del "derecho" de la existencia; mediante la idea de armonía se llega a tomar conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica.

La armonía expresa la relación de las partes al todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego se presenta en forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica. Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega de los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado (pre/on, a(rmo/tton), que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad. Sólo si alcanzamos a comprender el dominio ilimitado de este concepto en todos los aspectos del pensamiento griego de los clásicos y de los tiempos posteriores, (164) llegaremos a una representación adecuada de la fuerza normativa del descubrimiento de la armonía. Los conceptos de ritmo, medida y relación se hallan en íntima conexión con él o reciben de él su contenido más preciso. Lo mismo para el concepto del cosmos que para el de la armonía y el ritmo, el descubrimiento de la "naturaleza del ser" es el estadio previo para llegar a su trasposición al mundo interior del hombre y al problema de la estructuración de la vida.

No sabemos cuál era la íntima conexión entre la especulación matemática y musical y la doctrina de la transmigración de las almas de Pitágoras. El pensamiento filosófico de aquellos tiempos es esencialmente metafísico. Así el mito irracional del origen del alma debía proceder del campo de las creencias religiosas. La doctrina análoga de los órficos fue probablemente la fuente de la representación del alma de Pitágoras. Los filósofos posteriores se hallan también más o menos influidos por ella.

El siglo VI, que tras el naturalismo disolvente del siglo VII es una lucha decisiva para llegar a una nueva estructuración espiritual de la vida, no significa sólo un

vigoroso esfuerzo filosófico, sino también una poderosa elevación religiosa. El movimiento órfico es uno de los más relevantes testimonios de esta nueva intimidad que penetra hasta lo más profundo del alma popular. En su anhelo de un nuevo y alto sentido de la vida se halla en contacto con el esfuerzo del pensamiento racional de las concepciones filosóficas para llegar a una "norma" objetiva del ser cósmico. El contenido dogmático de las creencias órficas no tiene evidentemente importancia. Los modernos lo han sobrestimado enormemente con el objeto de alcanzar una imagen que les permitiera confirmar su idea *a priori* de una religión de la redención. Sin embargo, en las creencias órficas relativas al alma amanece un nuevo sentimiento de la vida humana y una nueva forma de la conciencia de sí mismo. En el concepto órfico del alma, en contraposición al concepto homérico, hay un elemento normativo expreso. De la creencia en el origen divino del alma y en su inmortalidad se sigue la exigencia de mantener su pureza en su estado terrestre de unión con el cuerpo. El creyente se siente obligado a rendir cuenta de su vida. Hemos hallado ya la idea de responsabilidad en Solón. Se trataba allí de la responsabilidad del individuo frente a la totalidad del estado. Tropezamos aquí con una segunda fuente de responsabilidad ética: la idea de la pureza religiosa. Originariamente era una pureza meramente ritual que se extiende ahora a la esfera moral. No hay que confundirla con la pureza ascética del espiritualismo posterior que considera el cuerpo como un mal en sí mismo. Sin embargo, los órficos y los pitagóricos mantienen ya ciertos preceptos de contención ascética, sobre todo la abstinencia de todo alimento de carne. Y el desprecio del cuerpo comienza ya con la brusca contraposición del cuerpo y el alma que se sigue de la presentación de la ascendencia del alma considerada como un huésped divino (165) en la vida mortal de la tierra. Evidentemente, la pureza y la mancha de los órficos debe ser entendida en el sentido del mantenimiento o la transgresión de las leyes del estado. Incluso el "derecho sagrado" de los antiguos griegos lleva consigo el concepto de pureza. Sólo con dar mayor extensión al dominio de la validez pudo la idea órfica de la pureza alcanzar el dominio total de los mandatos del *nomos.* Ello no significa su conversión en una ética ciudadana en el sentido moderno, puesto que el *nomos* griego, aun en su nueva forma racional, tiene un origen divino. Pero recibe, por su fusión con la idea órfica de pureza, un nuevo fundamento, arraigado en el carácter sagrado y divino del alma individual.

La rápida difusión del movimiento órfico en la metrópoli y en las colonias se explica sólo por una profunda necesidad de los hombres de aquel tiempo a los cuales no podía satisfacer ya la religión del culto. Los demás movimientos religiosos de aquel tiempo, la prodigiosa fuerza expansiva del culto de Dionisos y la doctrina apolínea de Delfos, revelan también el crecimiento de las necesidades religiosas personales. Es un misterio para la historia de las religiones la estrecha vecindad que une a Apolo y a Dionisos en el culto deifico. Los griegos sintieron evidentemente algo común en la contraposición polar entre uno y otro. Ello consiste, en los tiempos en que los hallamos juntos, en el tipo de influjo que ejercen sobre la intimidad de las creencias. Ningún otro dios interviene tan profundamente en la conducta personal. Es probable que el espíritu de limitación, orden y claridad de Apolo no hubiera movido

nunca tan profundamente el amia humana si la honda y excitante conmoción dionisiaca no hubiese preparado previamente el terreno, apartando toda *eucosmía* burguesa. La religión deifica penetró entonces de un modo tan íntimo y tan vivo que demostró ser apta para conducir y poner a su servicio todas las fuerzas constructivas de la nación. Los "siete sabios", los reyes más poderosos y los tiranos del siglo VI reconocieron en aquel dios profético la más alta instancia del consejo justo. En el siglo V Pindaro y Heródoto se hallan profundamente influidos por el espíritu deifico y son sus testimonios más eminentes. Ni aun el tiempo de su mayor florecimiento en el siglo VI ha dejado el sedimento de un documento religioso de carácter permanente. Pero en Delfos alcanzó la religión griega un influjo más alto como fuerza educadora y lo extendió más allá de los límites de Grecia. Las sentencias más célebres de los sabios de la tierra eran consagradas a Apolo y aparecían sólo como un eco de la sabiduría divina. Y en la puerta del templo hallaba el que entraba, en las palabras "conócete a ti mismo", la doctrina de la *sofrosyne,* la exhortación a no perder de vista los límites del hombre, impresa con el laconismo legislativo propio del espíritu del tiempo.

Se entendería mal el sentido de la *sofrosyne* griega si se le interpretara como expresión de una naturaleza innata, de una idiosincrasia (166) esencial armónica y nunca perturbada. Para comprenderlo, basta considerar cómo irrumpió en forma de mandato y cómo penetró súbitamente y en forma más inesperada en lo más profundo de la existencia y, sobre todo, de la intimidad humana. La medida apolínea no es la excrecencia de la tranquilidad y la conformidad burguesa. La autolimitación individualista es un dique para la actividad humana. La peor ofensa contra los dioses es no "pensar humanamente" y aspirar a lo más alto. La idea de la *hybris,* concebida originariamente de un modo perfectamente concreto en su oposición a la *diké,* y limitada a la esfera terrestre del derecho, se extiende, de pronto, a la esfera religiosa. Comprende ahora la *pleonexia* del hombre frente a la divinidad. Este nuevo concepto de la *hybris* se convierte en la expresión clásica del sentimiento religioso en el tiempo de los tiranos. Ésta es la significación con que ha pasado la palabra a nuestro lenguaje. Esta concepción, junto con la idea de la envidia de los dioses, ha determinado del modo más vigoroso durante largo tiempo las representaciones esenciales en las más amplias esferas de la religión griega. La fortuna de los mortales es mudable como los días. No debe, por tanto, el hombre aspirar a lo más alto.

Sin embargo, la necesidad humana de felicidad halla una salida a esta trágica comprobación en el mundo de su intimidad, ya en la enajenación de la borrachera dionisiaca, que se muestra como el complemento de la medida y el rigor apolíneos, ya en la creencia órfica de que "alma" es la parte mejor del hombre y se halla determinada al más alto y puro destino. La sobria mirada del espíritu de investigación ofrece al hombre, en la profundidad de la naturaleza, el espectáculo del devenir y el perecer incesante, gobernado por una legalidad universal indiferente al hombre y a su destino insignificante y que trasciende, con su férrea "justicia", su breve felicidad. De ahí que surja en el corazón humano, como una fuerza interior que se opone a esta dura verdad, la creencia en su destino divino. El alma, inaccesible al conocimiento

natural, se muestra en este mundo inhospitalario como un extranjero anhelante de su patria eterna. La fantasía de los simples pinta la imagen de una vida futura en el más allá como una vida de goces sensibles. El espíritu de los nobles lucha por su propia afirmación, en medio del torbellino del mundo, con la esperanza de una redención en la plenitud de su camino. Ambos coinciden, sin embargo, en la seguridad de su más alto destino. Y el piadoso que llega al umbral del otro mundo pronunciará como santo y seña de la fe en que ha fundado su vida la intrépida sentencia: "También yo soy de la raza de los dioses."[193] Estas palabras se hallan inscritas en los platos órficos de oro que se han hallado en las tumbas del sur de Italia, como pasaporte para el viaje al otro mundo.

El concepto del alma de los órficos fue un paso esencial en el desarrollo de la conciencia personal humana. Sin él no hubiera sido (167) posible pensar la concepción platónica y aristotélica de la divinidad del espíritu ni la distinción entre el hombre puramente sensible y el propio yo que constituye su plena vocación. Basta pensar en un filósofo como Empédocles, impregnado de la concepción órfica de la divinidad, para demostrar la profunda y persistente afinidad de la nueva religión con los problemas del pensamiento filosófico que se ofrecen, por primera vez, ante todo en Pitágoras. Empédocles glorifica a Pitágoras en su poema órfico, las "Purificaciones". En Empédocles se compenetran las creencias órficas sobre el alma y la filosofía natural de los jonios. Su síntesis nos muestra de un modo muy significativo cómo ambas doctrinas se unen y se complementan en una y la misma persona. Símbolo de esta unión complementaria es la imagen del alma, arrojada y llevada de acá para allá en el torbellino de los elementos: el aire, el agua, la tierra y el fuego la impelen y la lanzan sin cesar del uno al otro. "Así soy yo, como un desterrado de Dios que vaga de acá para allá." [194] El alma no halla su lugar adecuado en el mundo de la filosofía natural. Pero se salva mediante la certeza religiosa de sí mismo. Sólo cuando, como en Hesíodo, se vincula al pensamiento filosófico del cosmos, halla satisfacción esta necesidad metafísica del hombre religioso.

Con el segundo de los grandes emigrados jónicos que hallaron su campo de acción en el occidente del mundo helénico, Jenófanes de Colofón, abandonamos la línea de los pensadores rigurosos. La filosofía natural milesia se origina en la investigación pura. Cuando Anaximandro hace accesible su doctrina en forma de un libro, destina ya su especulación a la publicidad. Pitágoras es el fundador de una sociedad cuyo fin es la realización de las prescripciones del maestro. Ambos representaban un esfuerzo educador muy alejado de la pura teoría filosófica. Pero éstos penetraron tan profundamente, con sus críticas, en todas las concepciones generalmente aceptadas, que era imposible separarlas del resto de la vida espiritual. La filosofía natural recibió las incitaciones más fecundas de los movimientos políticos y sociales contemporáneos y devolvió, en múltiples formas, lo recibido. Jenófanes es un poeta. Con él, el espíritu filosófico tomó posesión de la poesía. Esto es el signo inequívoco de que el espíritu filosófico comienza a convertirse en una fuerza educadora, pues la

193 23 DIELS, *Vorsokratiker* (5a ed.) I, 15 (ORFEO, frags. 17 ss.).
194 24 EMPÉDOCLES, frag. 115, 13.

poesía sigue siendo como siempre la expresión auténtica de la cultura y de la educación de la nación. El impulso que movió a la filosofía a adoptar la forma poética muestra de un modo evidente su tendencia a apoderarse de la acción humana en su totalidad en la vida intelectual y sentimental, y su aspiración a ejercer un dominio espiritual. La nueva prosa jonia extiende su dominio sólo gradualmente, y, por hallarse expresada en un dialecto limitado a un círculo reducido, no adquiere nunca la resonancia de la poesía que se sirve del lenguaje de Homero y es, por consiguiente, pan-helénica. Pan-helénico (168) es también el influjo a que aspira el pensamiento de Jenófanes. Incluso un pensador abstracto y riguroso como Parménides, o un filósofo natural como Empédocles, adoptan la forma hesiódica de la poesía didáctica. Acaso fueron animados a ello por el ejemplo de Jenófanes que, aunque no era un verdadero pensador ni escribió jamás un poema didáctico sobre la naturaleza, como con frecuencia se ha dicho, fue uno de los iniciadores de la exposición poética de la doctrina filosófica.[195] En sus elegías y en sus *silloi,* una nueva forma de poesía satírica, populariza los puntos de vista de la física jónica y emprende una lucha abierta contra el espíritu de la educación dominante.

La educación y la cultura proceden ante todo de Homero y de Hesíodo. Jenófanes mismo dice que todos han aprendido, desde un principio, de Homero.[196] Homero constituye, por consiguiente, el centro de sus ataques en su lucha por la nueva educación. La filosofía ha sustituido a la imagen del mundo de Homero mediante una explicación natural y legal. La fantasía poética de Jenófanes se conmueve ante la grandeza de esta nueva concepción del mundo. Significa el rompimiento con el politeísmo y el antropomorfismo del mundo de los dioses que —según las conocidas palabras de Heródoto— crearon para los griegos Homero y Hesíodo. "Han atribuido a los dioses todas las indignidades —exclama Jenófanes— robos, adulterios y toda clase de engaños." [197] Su concepto de Dios, que ofrece con el entusiástico *pathos* de la nueva verdad, coincide con el del Universo. Sólo existe un Dios incomparable con los mortales en forma y en espíritu. Es todo visión, todo oído, todo pensamiento. Sin esfuerzo alguno, sólo mediante el pensamiento, todo lo tiene en su poder. No corre solícito de aquí para allá como los dioses de la épica. Descansa inmóvil en sí mismo. Es una ilusión de los hombres pensar que los dioses nacen y tienen forma y vestidos humanos. Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran pintar como los hombres, pintarían a sus dioses con cuerpos y figuras análogos a los suyos, como bueyes y caballos. Los negros creen en dioses chatos y negros, los tracios en dioses de ojos azules y cabelleras rojas.[198] Todos los fenómenos del mundo exterior,

---

[195] 25 No trataré aquí de la relación de Jenófanes con Parménides. Pienso tratarlo pronto en otro lugar. K. REINHARDT, en su *Parménides* (Bonn, 1916) refuta la opinión ordinaria según la cual Jenófanes es el fundador del eleatismo. Sin embargo, no me parece estar en lo cierto al considerarlo como discípulo de Parménides. Su filosofía popular no parece tener a la vista ningún sistema determinado, como tampoco su doctrina de la divinidad del todo. Para el problema del poema didáctico, cf. BURNET, *ob. cit.,* p. 102.

[196] 26 JENÓFANES, frag. 9 Diehl.

[197] 27 Frags. 10-11.

[198] 28 Frag. 19-22, 12-14.

que los hombres atribuyen a la acción de los dioses, ante los que tiemblan, descansan en causas naturales. El arco iris es sólo una nube coloreada; el mar, el seno materno de todas las aguas, vientos y nubes. "Todos hemos nacido de la tierra y el agua." "Todo cuanto deviene y crece, es tierra y agua." "Todo (169) proviene de la tierra y todo retorna a ella." La cultura no es un don de los dioses a los mortales, como enseña el mito. Los hombres mismos lo han hallado todo mediante sus esfuerzos inquisidores y mediante ellos lo van complementando.[199]

Entre todas estas ideas no hay una sola nueva. Anaximandro y Anaxímenes no han pensado, en principio, otra cosa. Son los verdaderos creadores de esta concepción naturalista del mundo. Pero Jenófanes es su encendido campeón y heraldo. La recoge no sólo con el ímpetu que aspira a aniquilar todo lo antiguo, sino también con la fuerza creadora de nuevos valores religiosos y morales. Su mofa corrosiva sobre la insuficiencia de la imagen homérica del mundo y de los dioses, lleva consigo la construcción de una nueva creencia más digna. La acción decidida de las nuevas verdades sobre la vida y las creencias de los hombres constituye el fundamento de una nueva educación. El cosmos de la filosofía natural se convierte, por un movimiento de reversión del desenvolvimiento espiritual, en el prototipo de la *eunomia* de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica.

Jenófanes escribió, además de sus poemas filosóficos, un poema épico, "La fundación de Colofón", y una "Fundación de la colonia de Elea". En el primero, este hombre inquieto, que a la edad de 92 años escribe un poema en el cual contempla una vida de 67 años[200] de peregrinaciones sin descanso, iniciada probablemente con las emigraciones de Colofón a la Italia meridional, consagra un monumento a su antigua patria. Acaso haya tomado parte personalmente en la fundación de Elea. Sin embargo, en estos poemas de apariencia impersonal el sentimiento personal toma una parte mucho mayor de lo que era usual. Los poemas filosóficos han nacido íntegramente de la experiencia personal de las nuevas doctrinas profundamente conmovedoras, que ha traído consigo del Asia Menor a las regiones de Sicilia y la Magna Grecia. Se ha considerado a Jenófanes como un rapsoda que recitaba a Homero en la plaza pública y decía en círculos limitados sus sátiras contra Homero y Hesíodo. Ello se aviene mal con la unidad de su personalidad, que imprime su sello inequívoco en todas las palabras que de él se han conservado. Ésta descansa en una mala interpretación de la tradición. Como muestra su gran poema del Banquete, expuso sus poemas a la publicidad de su tiempo.[201] Es la imagen solemne del simposio arcaico, lleno todavía de la más profunda consagración religiosa. Los más pequeños detalles del culto se hallan revestidos en el relato del poema de la más alta significación y nobleza. El banquete es todavía el lugar donde se refieren las más altas tradiciones relativas a los grandes hechos de los dioses y de los prototipos de las virtudes humanas. Ordena el poema callar las disensiones vergonzosas de los dioses y las luchas de los titanes, gigantes y centauros, invenciones de los tiempos pasados,

---

[199] 29 Frags. 23-29; 16 Diehl.
[200] 30 Frag. 7.
[201] 31 Frag. 1 Diehl.

que otros (170) cantores gustan de ensalzar en los banquetes. Es preciso tan sólo honrar a los dioses y guardar viva la memoria de la verdadera *areté.* En otros poemas nos dice qué es lo que entiende por honrar a los dioses. Destacamos sólo esta declaración que demuestra que la crítica de la representación tradicional de los dioses, que se halla en los poemas que se han conservado, era poesía de banquete. Se halla penetrado del espíritu educador de los simposios arcaicos. Con la idea de la *areté,* que encuentra aquí su atención más cumplida, se halla en íntima relación la nueva y pura manera de honrar a los dioses y el conocimiento del orden eterno del universo. Para él, la verdad filosófica es la guía de la verdadera *areté* humana.

Un segundo gran poema relativo al mismo problema es preciso mencionar aquí. En él se muestra Jenófanes como luchador apasionado para dar validez a su nuevo concepto de la *areté.*[202] Este poema es un documento de primer rango para la historia de la educación. No podemos, por tanto, dejar de considerarlo con todo detenimiento. Nos transporta a un mundo fundamentalmente distinto del que nos ofrece la patria jónica del poeta, estructurada de acuerdo con las antiguas tradiciones aristocráticas. El ideal caballeresco del hombre de las olimpiadas se mantenía inconmovible, como lo muestran de un modo luminoso las canciones corales de Píndaro, contemporáneas de Jenófanes, pero tendían gradualmente a perder su vigor. Jenófanes ha sido llevado, por la irrupción de los medas en el Asia Menor y la caída de su patria, al mundo del occidente griego, que le es esencialmente extraño. A pesar de los siete decenios de su migración jamás pudo echar raíces en él. En todas las ciudades griegas en que entró fueron admirados sus versos y oídas sus nuevas doctrinas con asombro. Comía en la mesa de los ricos y de las personalidades eminentes, como lo muestra la anécdota de su ingeniosa conversación con el tirano Hierón de Siracusa. Pero no halló jamás en aquel ambiente la estimación inteligente ni la alta consideración social que obtuvo en su patria jonia: permaneció solo.

En parte alguna de la historia de la cultura griega vemos de modo tan claro el choque violento e inevitable entre la antigua cultura aristocrática y los hombres de la nueva filosofía, que luchan aquí, por primera vez, para conquistar su lugar en la sociedad y en el estado e irrumpen con un ideal de formación humana que exige el reconocimiento universal. Deporte o espíritu: tal es el dilema en que descansa toda la violencia del conflicto. Parece que los atacantes debían caer vencidos ante los inflexibles muros de la tradición. Pero su grito de combate resonó con el júbilo de la victoria. El desarrollo posterior de la historia otorga la razón a la seguridad de su ademán. Han destruido el dominio absoluto del ideal agonal. No es posible ya que Jenófanes vea, como Píndaro, en cada victoria olímpica, en la palestra o en el pugilato, en las carreras a pie o a caballo, la (171) revelación de la divina *areté* del vencedor. "'La ciudad colma a los vencedores en las luchas de honores y presentes y, sin embargo, ninguno de ellos es tan digno como yo —exclama—. pues mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos es nuestra sabiduría. Sólo una falsa costumbre nos permite juzgar así. No es justo preferir la simple fuerza corporal a la sabiduría.

[202] 32 Frag. 2.

No porque una ciudad cuente entre sus ciudadanos un luchador prominente o un vencedor en el *pentathlon* o en la palestra, se halla por ello en el orden justo (eu)nomi/h). Y por mucha que sea su alegría por la victoria, no por ello llenará sus graneros."

Esta fundamentación del valor del conocimiento filosófico es para nosotros sorprendente. Pero muestra con nueva y poderosa claridad que la *polis* y su salud seguía siendo la medida de todos los valores. En este punto debía fundarse Jenófanes si quería conseguir el reconocimiento de la superioridad del hombre filosófico sobre el ideal humano tradicional. Nos recuerda aquel poema de Tirteo en que proclama la superioridad evidente de la virtud espartana —el valor guerrero— frente a todas las demás preeminencias humanas y especialmente frente a las virtudes agonales de las olimpiadas. "Esto es un bien común para toda la ciudad", dice, y, por primera vez, levanta en estos versos el espíritu de la ética política frente al antiguo ideal caballeresco. Más tarde, cuando el estado de derecho sustituye al antiguo estado, en nombre de la *polis,* se estima la justicia como la más alta virtud. En nombre de la *polis* proclama ahora Jenófanes su nueva forma de *areté;* la educación espiritual (σοφίη). Ésta se levanta sobre todos los ideales anteriores y los supera o los subordina. Es la fuerza del espíritu, que crea en el estado el derecho y la ley, el orden justo y el bienestar. Jenófanes ha tomado, con plena conciencia, como modelo la elegía de Tirteo, que es forma adecuada para verter en ella los nuevos contenidos de su pensamiento.[203] Con este estadio alcanza su término la evolución del concepto de la *areté:* valor, prudencia y justicia; y, finalmente, sabiduría: tales son las cualidades que todavía para Platón constituyen el contenido de la *areté* ciudadana. En la elegía de Jenófanes aparece por primera vez como una exigencia la nueva "virtud del espíritu", que habrá de jugar un papel tan importante en la ética filosófica. La filosofía tiene su importancia para el hombre, es decir, para la ciudad. Se ha dado el paso que conduce de la pura intuición de la verdad a la crítica y dirección de la vida humana.

Jenófanes no es un pensador original. Pero es una figura de importancia en la historia del espíritu de su tiempo. Con él se abre en la historia de Grecia el capítulo relativo a la filosofía y la formación del hombre. Todavía Eurípides combate la estimación tradicional del atletismo entre los griegos con armas tomadas de Jenófanes, y la crítica de Platón sobre el valor educativo de los mitos homéricos se (172) mueve en la misma línea. Parménides de Elea cuenta entre los pensadores de más alto rango. Pero su importancia en la historia de la educación y de la formación humana sólo puede ser estimada en conexión con la historia de la amplia y fecunda influencia de sus ideas fundamentales. Lo encontramos de nuevo en todos los estadios de la evolución de la cultura griega y aún hoy se nos ofrece como prototipo de una actitud filosófica perenne. Al lado de la filosofía natural de los jonios y de las especulaciones pitagóricas sobre los números, aparece con él una nueva forma fundamental del pensamiento griego, cuya importancia traspasa los límites de la

---

[203] 33 Cf. mi *Tyrtaios,* Sitz. Berl. Akad., 1932, p. 557.

filosofía para penetrar profundamente en la totalidad de la vida espiritual: la lógica. En la antigua filosofía natural rigen otras fuerzas: la fantasía dirigida y controlada por el intelecto que, de acuerdo con el eminente sentido plástico y arquitectónico de los griegos, trata de articular y ordenar el mundo sensible y un pensamiento simbólico que interpreta la existencia no humana a partir de la vida humana.

El universo de Anaximandro es una imagen sensible e intuitiva del devenir y el perecer cósmicos, sobre cuyas oposiciones y contiendas se afirma como soberana la eterna *diké.* El pensamiento racional es completamente ajeno a él.[204] Las proposiciones de Parménides constituyen una trama rigurosamente lógica, impregnada de la conciencia de la fuerza constructiva de la consecuencia de las ideas. No es una casualidad que los fragmentos conservados de su obra constituyan la primera serie de proposiciones filosóficas de amplio contenido y rigurosamente conectadas que nos ha legado el idioma griego. Sólo es posible comprender y expresar el sentido de aquel pensamiento si seguimos su marcha dinámica. No es la imagen estática, que es su producto inmediato. La fuerza con que Parménides expone a sus oyentes sus doctrinas fundamentales no procede de una convicción dogmática, sino del triunfo de la necesidad del pensamiento. También para Parménides es el conocimiento una absoluta *ananké* y lo denomina también *diké* o *moira,* evidentemente bajo el influjo de Anaximandro. Ella constituye el más alto fin a que puede aspirar la investigación humana. Pero cuando habla de la *diké* que mantiene el Ser fijo en sus límites y sin posibilidad alguna de disolución, de tal modo que no pueda ya devenir ni perecer, ello nos indica que su *diké* tiene una función opuesta a la de Anaximandro, que se manifiesta en el devenir y perecer de las cosas. La *diké* de Parménides, que mantiene apartado del Ser todo devenir y todo perecer y lo sostiene persistente e inmóvil en sí mismo, es la necesidad implícita en el concepto del Ser, interpretada como "aspiración del Ser a la justicia". En las frases insistentemente repetidas: el Ser es, No-ser no es; lo que es, no (173) puede no ser, lo que no es, no puede ser, expresa Parménides la necesidad del pensamiento, de la cual surge la imposibilidad de realizar la contradicción lógica en el conocimiento.

Esta constricción de lo aprendido en el puro pensamiento es el gran descubrimiento que domina toda la filosofía eleática. Él determina la forma polémica dentro de la cual se desarrolla su pensamiento. Lo que para nosotros aparece en sus proposiciones fundamentales como el descubrimiento de una ley lógica, es para él un conocimiento objetivo y de contenido que lo pone en conflicto con toda la filosofía natural anterior. Si es verdad que el Ser jamás no es y que el No-ser jamás es, resulta evidente para Parménides que el devenir y el perecer son imposibles. La apariencia nos muestra, sin embargo, algo distinto. Los filósofos naturalistas, que confían ciegamente en ella, sostienen que el Ser resulta del no ser y se disuelve en el no ser. Es la opinión que comportan, en el fondo, todos los hombres. Confiamos en los ojos y en los oídos en

---

[204] 34 En cambio, K. REINHARDT, en su libro sobre Parménides, al cual debo yo mucho, ve en la deducción que realiza Anaximandro de los predicados "inmortal" e "imperecedero", a partir de la esencia del *apeiron,* el principio del desarrollo puramente lógico de los predicados del Ser de Parménides.

lugar de preguntar al pensamiento, el único que puede conducirnos a la certeza infalible. El pensamiento es la vista y el oído espiritual del hombre. Aquellos que no lo siguen son como ciegos y sordos y se pierden en contradicciones sin salida. No tienen más remedio que acabar por admitir que el Ser y el No-ser son lo mismo y al mismo tiempo no lo son. Si derivamos el Ser del No-ser, aceptamos que su origen es incognoscible. Al verdadero conocimiento debe corresponder un objeto. Así. si buscamos de veras la verdad, es preciso que nos apartemos del devenir y perecer que conducen a presuposiciones impensables, y atenernos al puro Ser, que nos es dado en el pensamiento. "El pensamiento y el Ser son uno y lo mismo."

La gran dificultad del pensamiento puro se halla en alcanzar algún conocimiento concreto del contenido de su objeto. Parménides se nos muestra en los fragmentos que se conservan de su obra esforzándose en deducir una serie de determinaciones precisas de su nuevo concepto riguroso del ser. A estas notas que se destacan en el camino que lleva a la investigación conducida por el pensamiento puro, las denomina atributos o características del Ser, El Ser es ajeno al devenir, inmutable, y, por tanto, imperecedero, completo y único, inconmovible, eterno, omnipresente, unitario, coherente, indivisible, homogéneo, ilimitado y concluso. Es perfectamente claro que todos los predicados afirmativos y negativos que atribuye Parménides a su Ser resultan de la contraposición a la antigua filosofía naturalista y han sido obtenidos gracias al análisis crítico y riguroso de las presuposiciones implícitas en ella. No es éste el lugar de mostrarlo detalladamente. Por desgracia, la posibilidad de una comprensión de Parménides se halla limitada por las lagunas de nuestro conocimiento de las filosofías más antiguas. Es indudable que se refiere constantemente a Anaximandro. Es probable que el pensamiento pitagórico tenga también un papel muy importante en sus discusiones. Pero sobre esto (174) sólo podemos alcanzar conjeturas. No es posible intentar aquí una interpretación sistemática del esfuerzo de Parménides para obtener, desde su nuevo punto de vista, una concepción de conjunto de la filosofía natural, ni considerar el desarrollo de las aporías que halla el pensamiento en la prosecución consecuente de su camino. Con ellas luchan los discípulos de Parménides, entre los cuales tienen una importancia excepcional Zenón y Meliso.

El descubrimiento del pensamiento puro y de su rigurosa necesidad aparece en Parménides como la apertura de un nuevo "camino", es más, del único camino practicable para llegar a la consecución de la verdad. Desde este momento aparece constantemente la imagen del recto camino (o(do/j) de la investigación. Y aunque de momento se trata sólo de una imagen, tiene ya, sin embargo, una resonancia terminológica, especialmente en la contraposición entre el camino recto y el torcido, que se aproxima ya al sentido del "método". Aquí tiene su raíz este concepto científico fundamental. Parménides es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior: la percepción y el pensamiento. Lo que no conocemos por la vía del pensamiento es meramente "opinión de los hombres". Toda salvación descansa en la sustitución del

mundo de la opinión por el mundo de la verdad. Parménides considera esta conversión como algo violento y difícil, pero grande y liberador. Da a la exposición de su pensamiento un ímpetu grandioso y un *pathos* religioso que traspasa los límites de lo lógico y le otorga una emoción profundamente humana. Es el espectáculo del hombre que lucha mediante el conocimiento, se liberta por primera vez de las apariencias sensibles de la realidad y descubre en el espíritu el órgano para llegar a la comprensión de la totalidad y de la unidad del Ser. Aunque este conocimiento se halle obstaculizado y perturbado por una multiplicidad de problemas, en él se revela una fuerza fundamental de la concepción del mundo y la formación del hombre específicamente helénico. En todo cuanto escribió Parménides palpita la experiencia conmovedora de esta conversión de la investigación humana hacia el pensamiento puro.

Ello explica la estructura de su obra dividida en dos partes rígidamente contrapuestas, una consagrada a la "verdad" y otra a la "opinión". Resuelve también el viejo problema de comprender cómo se compagina la rígida lógica de Parménides con su sentimiento de poeta. Decir meramente que en aquellos tiempos todos los temas podían ser tratados en versos homéricos o hesiódicos, es simplificar en exceso. Parménides es poeta por el entusiasta sentimiento con que cree ser el portador de un nuevo tipo de conocimiento que considera, por lo menos en parte, como revelación de la Verdad. Es algo completamente distinto del atrevido y personal proceder de Jenófanes. El poema (175) de Parménides se halla impregnado de un orgulloso comedimiento. Y tanto más rigurosa e inexorable es su exigencia, cuanto que se sabe simplemente instrumento y servidor de una fuerza más alta que contempla con veneración. En el proemio se halla la confección imperecedera de esta inspiración filosófica. Si lo consideramos con atención, veremos que la imagen del "hombre sabio" que camina hacia la verdad procede de la esfera religiosa. El texto se halla deteriorado en algunos lugares decisivos. Pero creo que podría ser restituido su sentido originario. El "hombre sabio" es la persona consagrada a la contemplación de los misterios de la verdad. Bajo este símbolo se comprende el nuevo conocimiento del Ser. El camino que lo conduce "intacto" —digo yo— a su fin, es el camino de la salvación.[205] Esta traducción del mundo de la representación en el lenguaje de los misterios, de creciente importancia en aquella sazón, es de la mayor importancia para la comprensión de la conciencia filosófica. Cuando se dice que el Dios y el sentimiento son indiferentes para Parménides ante el pensamiento riguroso y sus exigencias, es preciso añadir que este pensamiento y la verdad que aprehende son interpretados por él como algo religioso. Este sentimiento de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos la primera encarnación humana de la figura del filósofo, la figura del "hombre sabio", conducido por las hermanas de la

[205] 35 Frag. 1, 3. Se ha observado con frecuencia que el camino de la verdad conduciendo al hombre sabio "a través de las ciudades" (kata/ pant' a)/sth fe/rei ei)do/ta fw~ta) es una imagen imposible. La conjetura de WILLAMOWITZ kata\ ta/nta tath\ es poco satisfactoria; kata\ pa/nt' a)sinh~ es la enmienda que yo propongo y que fue hallada ya por MEINECKE, como más tarde he visto.

luz, desde los senderos de los hombres. por el difícil camino que desemboca en la casa de la verdad.

En Jenófanes la filosofía se acerca a la vida humana y adopta una actitud educadora y progresiva. En Parménides vuelve evidentemente a su alejamiento originario de las cosas humanas. En su concepto del Ser se desvanece toda existencia particular y, por tanto, también el hombre. Heráclito de Éfeso realiza, en este respecto, la más completa revolución. La historia de la filosofía lo ha considerado largo tiempo como un filósofo de la naturaleza y ha colocado su principio originario, el fuego, en una misma línea que el agua de Tales y el aire de Anaxímenes. El significativo vigor de las misteriosas proposiciones del "oscuro", formuladas con frecuencia en forma aforística, debieran haber preservado ya a los historiadores de confundir a este temperamento duramente reprimido con el de un investigador únicamente consagrado a la fundamentación de los hechos. En parte alguna hallamos en Heráclito la huella de una consideración puramente teórica de las apariencias ni la sombra de una teoría puramente física. Lo que pudiera ser interpretado así se halla en amplia conexión con un amplio contexto. No constituye un fin en sí. No cabe duda alguna que Heráclito se halla bajo la poderosa influencia de la filosofía natural. La imagen total de la realidad, el (176) cosmos, el incesante ascenso y descenso del devenir y el perecer, el inagotable fondo primario, del cual todo surge y al cual todo retorna, el curso circular de las formas siempre cambiantes que recorre constantemente el Ser: todo ello constituye en grandes rasgos la base más sólida de su pensamiento.

Pero así como los milesios, y aun de un modo más riguroso su contrincante Parménides, buscan una intuición objetiva del ser y disuelven el mundo humano en la imagen de la naturaleza, en Heráclito el corazón humano constituye el centro sentimental y apasionado en que convergen los radios de todas las fuerzas de la naturaleza. El curso del mundo no es para él un espectáculo sublime y lejano, en cuya consideración se hunda y se olvide el espíritu hasta sumergirse en la totalidad del ser. Por el contrario, el acaecer cósmico pasa a través de su ser. Tiene la convicción de que, aunque la mayoría de los hombres no sepan que son meros instrumentos en las manos de un poder más alto, todas sus palabras y todas sus acciones son el efecto de aquella fuerza superior. Tal es la gran novedad que se revela con Heráclito. Sus predecesores han perfeccionado la imagen del cosmos.[206] Los hombres han tomado conciencia de la eterna lucha entre el ser y el devenir. Ahora se plantea con tremenda violencia el problema de saber cómo se afirma el hombre en medio de aquella lucha. Mientras Hecateo y otros contemporáneos se consagran con ímpetu e inteligencia juvenil a la investigación múltiple y dispersa de la "historia" milesia y satisfacen su afán mediante la recolección y asimilación de todo lo relativo a los países, pueblos y tradiciones del pasado, profiere Heráclito estas graves palabras: "La multiplicidad de los conocimientos no proporciona sabiduría", y es el creador de una filosofía cuyo sentido se halla expresado en la profunda sentencia: "Me he investigado a mí mismo."

[206] 36 El uso preciso de la palabra cosmos por Heráclito significa claramente que la ha recibido de sus predecesores (frags. 30, 75, 89). K. REINHARDT, *Ob. cit.,* p. 50, difiere de este punto de vista.

[207] No es posible una expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito.

Ningún pensador hasta Sócrates despierta una simpatía personal tan profunda como Heráclito. Se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad de pensamiento entre los jonios. Las palabras que acabamos de mencionar demuestran el alto desarrollo a que había llegado la conciencia del yo. La magnífica altanería con que se revela, originaria de su estirpe noble, parece a primera vista como una arrogancia aristocrática reveladora de la verdadera importancia de su propio espíritu. Pero la auto-observación de que habla nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e idiosincrasia personal. Significa simplemente que al lado de la intuición sensible y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los únicos (177) caminos de la filosofía, se revela un mundo nuevo a las tareas del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma. Las palabras antes mencionadas se hallan en íntima conexión con las siguientes: "Por muy lejos que vayas no hallarás los límites del alma: tan profundo es su logos." Por primera vez aparece el sentimiento de la dimensión de profundidad del logos y del alma, característico de su pensamiento. La totalidad de su filosofía fluye de esta nueva fuente de conocimiento.

El logos de Heráclito no *es* el pensamiento conceptual de Parménides (noei~n, no/hma), cuya lógica puramente analítica excluye la representación figurada de una intimidad espiritual sin límites. El logos de Heráclito es un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo "la palabra y la acción". Si queremos un ejemplo de esta especie peculiar de conocimiento no debemos buscarlo en el pensamiento para el cual el Ser jamás puede no ser, sino en la visión profunda que se revela en una proposición como ésta: "El *ethos* es el demonio del hombre." Es sumamente significativo y de la mayor importancia el hecho de que en la primera frase de este libro, que afortunadamente se ha conservado, se halle ya expresada esta relación productiva del conocimiento con la vida. Se trata aquí de las palabras y las obras que intentan los hombres sin comprender el logos, puesto que sólo éste nos enseña a "actuar despiertos" y los que no lo tienen "actúan dormidos". Así el logos debe darnos una nueva vida sapiente. Se extiende a la esfera total de lo humano. Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de φρόνησις y la equipara a la de σοφία, es decir, el conocimiento del Ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida y con plena conciencia incluye el primero en la segunda. La forma profética de sus proposiciones deriva su íntima necesidad de la aspiración del filósofo a abrir los ojos de los mortales sobre sí mismos, a revelarles el fundamento de la vida, a despertarlos de su sueño. Muchas de sus expresiones insisten en esta vocación de intérprete. La naturaleza y la vida son un *griphos,* un enigma, un oráculo délfico, una sentencia sibilina. Es preciso saber interpretar su sentido. Heráclito se siente el intérprete de enigmas, el Edipo filosófico que arranca los enigmas a la Esfinge; pues la naturaleza desea ocultarse.

---

[207] 37 Las numerosas citas de las palabras de Heráclito de las páginas siguientes no serán indicadas en forma de notas.

Ésta es una nueva forma de filosofar, una nueva conciencia filosófica. Sólo puede ser expresada mediante palabras e imágenes sacadas de la experiencia interior. Aun el logos sólo puede ser determinado mediante imágenes. Su tipo de universalidad, la acción que ejerce, la conciencia que despierta en aquel que ejercita, se expresa por Heráclito con la mayor claridad mediante su contraposición favorita entre la vigilia y el sueño. Indica un criterio esencial del logos que lo distingue del estado de espíritu habitual en la multitud: el logos es "común" (ξυνόν). Para los hombres "despiertos" existe (178) un cosmos idéntico y unitario, mientras que los "dormidos" tienen su mundo particular, su propio mundo de sueños, que no es otra cosa que un sueño. No hemos de representarnos esta comunidad social del logos de Heráclito como la simple expresión figurada de la universalidad lógica. La comunidad es el más alto bien que conoce la *polis* e incluye en sí la existencia particular de los individuos. Lo que al principio pudiera aparecer como un individualismo exagerado de Heráclito, su actitud imperativa y dictatorial, se muestra ahora como su contraposición más evidente, como la superación del arbitrio individual y oscilante que amenazaba perder la vida en su totalidad. Es preciso seguir al logos. En él se muestra una comunidad todavía más alta y más comprensiva que la ley de la *polis*. En él debe descansar la vida y el pensamiento. Mediante el logos es posible "hacerse fuerte" "como la *polis* mediante la ley". "Los hombres, es verdad, viven como si tuvieran cada uno su razón particular."

Claramente se muestra aquí que no se trata simplemente de un conocimiento teorético deficiente, sino de la existencia humana en su totalidad, cuya conducta práctica no corresponde a la comunidad espiritual del logos. El universo entero tiene también su ley como la *polis*. Por primera vez aparece esta idea típicamente griega. En ella se presenta en su más alta potencia la educación política y la sabiduría de los legisladores griegos. Sólo el logos comprende la ley que Heráclito denomina divina, aquella en que "pueden alimentarse todas las leyes humanas". El logos de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos. Lo que se hallaba ya en germen en la concepción del mundo de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un logos que se conoce a sí mismo y conoce su acción y su puesto en el orden del mundo. En él vive y piensa el mismo "fuego" que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento. Por su origen divino se halla en condiciones de penetrar en la intimidad divina de la naturaleza de la cual procede. Así, en el nuevo orden del mundo formulado por Heráclito, adquiere el hombre un lugar como ser cósmico dentro del cosmos descubierto por la filosofía anterior. Para vivir como tal es preciso orientar la vida como tal, es preciso que se conozcan y sigan las leyes y las normas cósmicas. Jenófanes ensalza la "sabiduría" como la más alta virtud humana porque es la fuente del orden legal de la *polis*. Heráclito funda su aspiración a la supremacía en el hecho de que su doctrina enseña al hombre a seguir, en sus palabras y en sus acciones, la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas.

Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios y de la unidad del todo. También esta doctrina de los contrarios se halla en parte íntimamente

relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugestiones de otros pensadores, sino (179) de la intuición inmediata del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abarca, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser. Sólo entendida como vida pierde su aparente contrasentido. En la concepción del mundo de Anaximandro se concibe el devenir y perecer de las cosas como el gobierno compensador de una justicia eterna, o mejor, como una lucha por la justicia de las cosas ante el tribunal del tiempo, donde cada cual debe pagar al otro el precio de sus injusticias y *pleonexias.* En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el "padre de todas las cosas". Sólo en la lucha aparece *diké.* La nueva idea pitagórica de la armonía sirve ahora para conferir sentido al punto de vista de Anaximandro. Sólo lo que se contrapone, se une; de lo distinto nace la más bella armonía. Es una ley que gobierna evidentemente la totalidad del cosmos. En la naturaleza entera se dan la saciedad y la indulgencia, causas de la guerra. Toda ella se halla henchida de fuertes oposiciones: el día y la noche, el verano y el invierno, el calor y el frío, la guerra y la paz, la vida y la muerte, se resuelven en el cambio eterno. Todas las oposiciones de la vida cósmica se suceden sin cesar y se pagan recíprocamente sus perjuicios para seguir con la imagen del proceso jurídico. El "proceso" entero del mundo es un trueque. La muerte de uno es siempre la vida de otro. Es un camino eterno que sube y baja. "Descansa en el cambio", "la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez, son, en el fondo, uno y lo mismo." "En el cambio, esto es aquello y aquello, de nuevo, esto." "Si alguien ha comprendido, no a mí, sino a mi logos, verá que es sabio confesar que todo es uno y lo mismo." El símbolo de Heráclito para la armonía de los contrarios en el cosmos es el arco y la lira. Mediante su acción tensa, recíproca y opuesta, realizan ambos su obra. Faltaba todavía al lenguaje filosófico el concepto general de la tensión. La imagen viene a suplirlo. La unidad de Heráclito se realiza mediante la tensión. La intuición biológica en esta idea genial es de una fecundidad ilimitada. Sólo en nuestro tiempo ha sido estimada en todo su valor.

Para limitarnos a aquello que ha aportado Heráclito de nuevo y original en la formación del hombre griego, prescindiremos de otras interpretaciones filosóficas que se han dado de la doctrina de la oposición y de la unicidad y, especialmente, de la difícil cuestión de sus relaciones con Parménides. Frente a los filósofos primitivos, aparece **la** doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal, se halla sometido a las leyes del cosmos como el (180) resto de sus partes. Pero cuando adquiere conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, cuyos decretos proceden de la ley divina. La libertad del hombre griego consiste en el hecho de

sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes. Es una libertad completamente distinta de la del moderno individualismo, que se siente ligado a una universalidad suprasensible, mediante la cual el hombre no pertenece sólo al estado, sino también a un mundo más alto. La libertad filosófica a que se eleva el pensamiento de Heráclito permanece fiel a la esencia del hombre griego vinculado a la *polis,* puesto que se siente miembro de una "comunidad" universal y sometida a ella. El sentimiento religioso se pregunta por el conductor personal de este todo y Heráclito siente también esta necesidad. "Lo uno, lo único sabio y prudente, quiere y no quiere ser denominado Zeus." El sentimiento político de los griegos de aquel tiempo se inclina a pensar como tiránico el gobierno de uno solo. El pensamiento de Heráclito es apto para conciliar ambas cosas, puesto que la ley no significa para él la mayoría, sino la emanación de un conocimiento más alto. "La ley es también la obediencia al decreto de uno solo."

La penetración de Heráclito en el sentido del mundo representa el nacimiento de una nueva religión más alta, la comprensión espiritual del camino de la más alta sabiduría. Vivir y conducirse de acuerdo con ella es lo que los griegos denominaron fronei=n. A este conocimiento conduce la profecía de Heráclito fundada en el logos filosófico. La filosofía natural más antigua no se había planteado, de un modo expreso, el problema religioso. Su concepción del mundo ofrecía una visión del ser separada de lo humano. La religión órfica llenaba este vacío y, en medio del torbellino destructor del universal devenir y perecer en que la filosofía natural parecía precipitar al hombre, mantenía la creencia en el carácter divino del alma. Pero la filosofía natural ofrecía en su concepto del cosmos dominado por la *diké* un punto de cristalización para la conciencia religiosa. En él insertó Heráclito su interpretación del hombre al considerarlo en su aspecto estrictamente cósmico. Mediante el concepto del alma de Heráclito la religión órfica se elevó a un estadio más alto. Por su parentesco con el "fuego eternamente viviente" del cosmos, el alma filosófica es capaz de conocer la divina sabiduría y de conservarse en ella. Así, la oposición entre el pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI, aparece en la síntesis de Heráclito —que vive ya en el umbral de la centuria siguiente— superada y reducida a unidad. Hemos observado ya que la idea del cosmos de los milesios era mejor una norma del mundo que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. Heráclito eleva este su carácter, mediante su *"nomos* divino", a la categoría de una religión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico.

X. LUCHA Y TRANSFORMACIÓN DE LA NOBLEZA

(181) HASTA AHORA hemos visto la influencia de la cultura jónica sobre la metrópoli y el occidente helénico sólo en la lucha política y religiosa de la Atenas de Solón, y en el duro choque de las ideas de Jenófanes con la religión popular y el ideal agonal del hombre de la aristocracia griega. Los enemigos de estas concepciones nos presentan a la capa social que las sustenta como estrecha y limitada, robusta, retrógrada y enemiga de la ciencia. Sin embargo, independientemente de su fuerza externa, ofrecían una fuerte resistencia espiritual a la irrupción de lo nuevo. No es posible olvidar que la producción poética de la metrópoli, desde Solón, que era más abierto a las influencias jónicas, nos ofrece en su totalidad el espectáculo de una reacción apasionada. Los dos principales representantes de este movimiento de oposición, en el tránsito del siglo VI al siglo V, Píndaro de Tebas y Teognis de Megara, se hallan penetrados de una profunda conciencia de clase. Se dirigían al círculo de los señores hostiles y cerrados a las innovaciones políticas de los jonios. Pero esta aristocracia de Píndaro y de Teognis no duerme ya en una paz imperturbable. Se siente invadida por las oleadas de los nuevos tiempos y le es preciso afirmarse en una lucha esforzada. En esta lucha por la existencia material y espiritual arraiga la profunda y radical conciencia que adquieren los nobles de su propio valor originario. Ambos poetas la reflejan. A pesar de la diferencia individual de su espíritu y de la diversidad de su valor puramente artístico, es preciso considerarlos desde este punto de vista. A pesar de que Píndaro pertenece a la lírica coral y Teognis a la poesía gnómica, desde el punto de vista de la historia de la educación forman una unidad. En ellos se encarna el despertar de la conciencia aristocrática y el superior sentimiento de su peculiar preeminencia y vocación, lo que con toda propiedad podemos denominar el ideal de la educación aristocrática en aquel tiempo.

Desde el punto de vista educativo, la nobleza metropolitana adquiere, mediante la formación consciente de un tipo superior de hombre, una superioridad enorme sobre los jonios y su aspiración a una formación interior, fundada en el individuo y la naturaleza. Este *ethos* consciente y educador es característico no sólo de Hesíodo, Tirteo y Solón, sino también de Píndaro y Teognis y se opone a la ingenua naturalidad con que irrumpe el espíritu, en todas sus formas, entre los jonios. La contraposición se acentúa con el choque de ambos mundos enemigos e inconciliables. Pero ésta no puede ser la única ni aun la principal causa de que los grandes representantes de la educación griega se hallen, casi sin excepción, entre las estirpes metropolitanas. (182) La larga duración en las regiones de la metrópoli del dominio de los nobles y de la cultura aristocrática, manantial de la más alta voluntad educadora de la nación, puede haber contribuido de un modo esencial a que nada nuevo pudiera prosperar en ella sin que se le opusiera lo tradicional, en la forma de un ideal preciso de una forma perfecta de lo humano. En el momento en que las

concepciones feudales aparecen ante la polémica de Jenófanes, henchidas de orgullo espiritual, como una supervivencia del pasado, se despliega con Teognis y Píndaro una nueva y asombrosa fuerza moral y religiosa. No nos permiten nunca olvidar su condición y su estado social. Pero sus raíces penetran, a través de la capa superior en que se hallan, en una profundidad de lo humano que les preserva de todo envejecimiento. La fuerte energía espiritual con que se afirman no debe hacernos perder de vista que Píndaro y Teognis combaten por un mundo que está agonizando. Sus poemas no representan un renacimiento de la nobleza en el orden exterior y político, sino la perennidad de sus ideas en el momento en que se hallaban en mayor riesgo gracias a las nuevas fuerzas del tiempo, y la incorporación de su vigor social y constructivo al patrimonio de la nación helénica.

Si poseemos hoy una imagen de la vida y las condiciones sociales de la nobleza griega en los siglos VI y V, lo debemos exclusivamente a la poesía. Lo que añaden las artes plásticas y las escasas tradiciones históricas que nos quedan, sirve sólo de muda ilustración a lo que los poetas nos han legado de su íntima esencia. Claro es que el testimonio de las artes plásticas, de la arquitectura y de la pintura de los vasos, es de la mayor importancia. Pero sólo puede ser interpretado a la luz de la poesía y como expresión de sus ideales. Sería necesario trazar la historia externa del desarrollo social de la época. Pero sólo poseemos claramente algunos fragmentos locales, algunas etapas fundamentales de lo ocurrido en unas pocas ciudades importantes. Lo único que podemos seguir claramente es el desarrollo del espíritu griego tal como se manifiesta en los escritos que nos han legado. Y aun de ello hemos perdido mucho. Poseemos, en Teognis y Píndaro, dos representantes distintos, pero altamente representativos. El descubrimiento de la lírica coral de Baquílides, hasta ahora casi desconocida, muestra tan sólo que para nuestro objeto no es preciso salir de Píndaro. Empezaremos con Teognis porque es probablemente el más antiguo de ambos poetas. Ofrece además la ventaja de revelarnos las difíciles circunstancias sociales en que se hallaba la nobleza de aquel tiempo, puesto que ellas se hallan en primer término en los poemas de Teognis, mientras que Píndaro nos ofrece más bien la cultura aristocrática desde el punto de vista de sus creencias religiosas y de sus más altos ideales de perfección humana.

LA TRADICIÓN DEL LIBRO DE TEOGNIS

(183) No es posible dejar de hablar de la tradición del libro de Teognis. Es un problema difícil y discutido. Es preciso, por tanto, fundamentar de un modo expreso la solución que hemos adoptado.[208] Por muy interesantes que estos temas filológicos sean en sí mismos, sólo los trataré con el detalle indispensable para que la comprensión de la tradición del poeta nos permita penetrar, al mismo tiempo, con profundidad en aquellos fragmentos de la educación griega, íntimamente vinculados

[208] 1 En las siguientes consideraciones nos referimos a R. REITZENSTEIN, *Epi-gramm und Skolion* (1893) y a F. JACOBY, *Teognis,* Sitz. Berl. Akad., 1931.

con el influjo posterior de Teognis.

La colección, que por una pura casualidad nos ha sido trasmitida con el nombre de Teognis, debió de haber existido ya, en lo esencial, en el siglo IV. La nueva investigación ha consagrado una considerable cantidad de fino y erudito trabajo al análisis de este raro libro. En su forma actual apenas debe de haber pasado por el fuego purificador de la crítica filológica alejandrina. Fue de uso corriente en los simposios de los siglos V y IV, hasta el momento en que esta importante rama de la vida "política" de los griegos fue gradualmente desapareciendo y después fue sólo leído y propagado como una curiosidad literaria. Ha sido luego referido al nombre de Teognis porque un libro de este poeta sirvió de núcleo a un florilegio de sentencias y poemas de distintos poetas anteriores y posteriores (del siglo VII al V). Todos fueron cantados al son de la flauta en los banquetes. Las modificaciones y alteraciones del texto originario muestran cómo los más famosos versos eran alterados por los cantores. La selección no comprende poetas posteriores al siglo v, lo cual coincide con la época de la muerte política de la nobleza. Estos poemas sobrevivieron evidentemente, ante todo, en los círculos aristocráticos. No sólo los poemas de Teognis, sino muchos otros de la colección respiran un espíritu hostil al *demos* y en parte alguna podemos mejor imaginarlos que en las hetairías atenienses del tiempo de Critias, de las cuales surgió el panfleto sobre la constitución de Atenas y a las cuales se hallaba, por nacimiento, íntimamente vinculado Platón. La íntima unión del simposio y *eros,* que nos muestra en su más alta forma en su *Banquete (Simposio),* se refleja también claramente en la historia de la colección de Teognis, puesto que el denominado libro segundo, que constituye en realidad un libro independiente, tiene por objeto el *eros* que se festejaba en aquellas ocasiones.

Afortunadamente, basta nuestra sensibilidad estilística y espiritual para separar y distinguir claramente los poemas de Teognis de los de los demás poetas de la colección. Muchos fragmentos podemos reconocerlos como versos de poetas conocidos cuyas obras poseemos. De otros debemos contentarnos con seguir con mayor o menor seguridad las huellas. El libro de Teognis se halla al comienzo y es fácil (184) distinguirlo de los fragmentos de otros poetas que lo siguen y se halla con ellos en una conexión muy superficial. No se trata de un poema orgánico, sino de una colección de sentencias. Sólo este carácter ha-permitido incorporar en los versos de Teognis los que le son extraños. Pero su colección de sentencias ofrece una íntima unidad. A pesar de la independencia externa de las sentencias se observa en ellas el progreso de una idea y tienen un proemio y una conclusión que las separan claramente de las que las siguen.[209] Aparte el inconfundible tono de su ruda aristocracia, nos presta una valiosa ayuda para reconocer la autenticidad de este viejo libro de Teognis, la forma constantemente repetida de los discursos del poeta al amado joven a quien dirige su doctrina, Cirno, el hijo de Polipao, vastago de noble prosapia. Análogos discursos hallamos ya en el poema didáctico de Hesíodo a Perses, en los versos de los yámbicos y en la lírica de Safo y de Alceo. El hecho de exponer

[209] 2 Versos 237-254.

su doctrina en forma de sentencias le da ocasión para repetir con frecuencia la invocación a "Cirno" o al "hijo de Polipao", aunque no en todas las sentencias. La misma forma hallamos en la antigua poesía sentenciosa de los nórdicos. También en ellos se repite periódicamente el nombre de la persona a quien van dirigidos. El nombre de Cirno nos sirve como hilo conductor para destacar la obra auténtica de Teognis del resto de la colección.

No se halla, sin embargo, sólo en los poemas originarios y en la conclusión que constituye el fin del antiguo libro de sentencias, sino que lo encontramos también en las partes que se han añadido. Sólo que, así como se halla con suma frecuencia en el libro de sentencias de Teognis. en las demás aparece raramente y en lugares próximos entre sí. Por tanto, debemos aceptar que los lugares en que así aparece, cuando son auténticos, son acotaciones de lo que fue el libro originario y completo de Teognis. Y puesto que en parte son fragmentos que hallamos también en el texto del antiguo libro de sentencias y no es posible que se encontraran repetidas en la misma colección de poemas, es evidente que la última parte de la colección constituía originariamente una selección independiente, que contenía fragmentos de Teognis al lado de los de otros poetas. Era un florilegio recogido en la época en que Teognis se había convertido ya en un clásico, es decir, hacia el fin del siglo V o al comienzo del siglo IV. Platón, en las *Leyes,* da testimonio de la existencia de semejantes antologías en las escuelas de aquel tiempo.[210] Debieron de ser usadas también en los simposios. Más tarde los diversos libros debieron de ser reunidos en la colección que ahora poseemos. El hecho de que nadie se diera la pena de evitar las repeticiones que antes hemos indicado, muestra claramente la rudeza con que se procedió. Así, debemos formarnos idea de Teognis no sólo por el libro conexo de las sentencias de Cirno, sino también por las sentencias esparcidas que (185) debemos añadir a la colección. En toda caso, el libro de sentencias a Cirno es el fundamento auténtico a que es preciso referir todo lo demás. Debemos estudiarlo, pues, de un modo más riguroso antes de plantearnos el problema de si otros fragmentos de la colección, además de los consagrados a Cirno, deben ser atribuidos también a Teognis.

Ante todo, ¿cómo sabemos que el libro de Cirno es un poema de Teognis? Su nombre hubiera podido desaparecer sin dejar huella en esta u otra colección de poemas, como el de otros famosos poetas, si Teognis no hubiera empleado un artificio que lo salva del destino que lo amenazaba. Su nombre se halla eternizado en el proemio. Con ello no sólo se defiende contra el olvido, sino que imprime en su obra su peculiaridad o su marca o. como él mismo dice, su sello. Oigamos sus propias palabras: [211] "Cirno, he tenido la cuerda idea de estampar mi sello en mis versos, de tal modo, que jamás pueda nadie robarlos clandestinamente ni tomar lo bueno que se halla en ellos, por lo malo, sino que todos digan: éstos son los versos de Teognis de Megara, famoso entre todos los hombres. No puedo agradar a toda la gente de nuestra ciudad. No hay en ello maravilla alguna, hijo de Polipao, puesto que ni aun Zeus puede complacer a todos cuando envía lluvias o sequía."

---

[210] 3 PLATÓN, *Leyes,* 811 A.

[211] 4 Versos 19-23.

La conciencia artística altamente desarrollada y la aspiración a conservar la propiedad espiritual que se manifiestan en estas palabras son un signo del tiempo, y lo encontramos también en las artes plásticas, donde los escultores y pintores de vasos escribían su nombre en sus obras. Este rasgo individualista es particularmente interesante en un aristócrata tradicionalista del tipo de Teognis, pues en él se muestra que el espíritu del tiempo le había afectado mucho más profundamente de lo que él creía. De sus palabras se desprende incontrovertiblemente que lo que pretendía con la impresión de su sello era la incorporación de su nombre a sus poemas. No era algo absolutamente nuevo mencionar el nombre del poeta al comienzo de la obra. Pero el ejemplo de Hesíodo en la *Teogonía* no había tenido ningún imitador y sólo un inmediato predecesor de Teognis, el poeta gnómico Focílides de Mileto, había utilizado este artificio para señalar la propiedad de sus sentencias, evidentemente porque el tipo de sus versos podía fácilmente convertirse en propiedad común en calidad de proverbios. Los famosos versos de Focílides y Teognis fueron mencionados, en efecto, por los escritores posteriores como proverbios, sin citar el nombre del autor. Las sentencias de Focílides se hallaban todavía más expuestas a este peligro porque son proverbios sueltos exentos de íntima conexión. De ahí que el poeta pusiera su nombre en cada uno de ellos. El primer verso comienza siempre con las palabras: "También ésta es una sentencia de Focílides." Siguiendo su ejemplo, el tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, cuando escribió sus sentencias (186) para colocarlas en los hermes de las carreteras áticas, las hizo comenzar con las palabras "Esto es de Hiparco", para seguir luego: "No engañes a tu amigo", o "Sigue siempre por el camino recto."[212] Teognis no tenía necesidad de tanto, pues, como hemos dicho, sus sentencias formaban un todo orgánico, que debía ser trasmitido como tal: era la sabiduría pedagógica heredada de la clase aristocrática. Como dice en el proemio y en el epílogo, Teognis esperaba que su libro se difundiera "entre todos los hombres, sobre toda la tierra y el mar". Para preservar el derecho de propiedad del libro y su contenido le bastaba, como a los autores de la nueva prosa literaria, mencionar el nombre del autor al principio de la obra. Los autores actuales no necesitan emplear este medio porque el nombre y el título de la obra constan en la portada. Esto no ocurría en el siglo VI antes de Jesucristo. La única solución era la que adoptaron Hecateo, Heródoto y Tucídides: empezar los libros con la mención de sus nombres y la consignación de sus propósitos. En los libros de medicina que nos han sido trasmitidos en las colecciones de Hipócrates no se sigue esta costumbre. De ahí que los autores de aquellos libros sigan siendo para nosotros un misterio. El artificio del "sello" no fue seguido en la poesía con tanta constancia como en la prosa. Lo hallamos sólo en los nomos para cítara del siglo v, en los cuales la palabra sello se convierte en la expresión técnica para designar el lugar en que consta el nombre del autor. No podemos decir si esta práctica fue tomada de Teognis.

En vista de las vicisitudes que ha sufrido el libro de Teognis a través de los tiempos, se ha pensado recientemente que no hubiera podido conseguir su designio

[212] 5 PSEUDO-PLATÓN, *Hiparco,* 228 C.

más que estampando su sello en cada una de las sentencias y se ha querido considerar como sello la invocación a Cirno.[213] Si ello fuera así podríamos resolver el problema de su autenticidad de un golpe y por un criterio mecánico y objetivo. Mientras que si carecemos de semejante criterio, el problema adquiere una superior complejidad. Pero Teognis no podía prever las dificultades que encontrarían los eruditos después de dos milenios y medio, cuando sólo había de quedar un ejemplar de su libro. Ésta es nuestra situación ante el único manuscrito antiguo de que depende toda nuestra tradición de Teognis. Esperaba que su libro llegara a todas las manos. Pero no era fácil que pudiera pensar en milenios. No podía calcular que su libro de sentencias al cabo de cien años pudiera ser ya compendiado sin piedad para uso de los simposios y reunido con los de otros autores desconocidos en un libro para cantar en los banquetes. Mucho menos podía sospechar que la incorporación de su nombre en el proemio de su libro, en lugar de protegerlo contra el robo espiritual, pudiera contribuir a hacer que se le considerara como (187) autor de todos los poemas anónimos reunidos con él en la colección. Debemos congratularnos, sin embargo, de que el sello de su nombre, puesto al principio de su poema, nos permita reconstruir su personalidad sumida en la masa de tantos bienes sin dueño. No sería posible hacer semejante cosa con ninguno de los demás poetas de la colección. Así que Teognis consiguió lo que se proponía.

No es posible, sin embargo, por razones internas, mantener la interpretación del sello únicamente en la forma de la invocación a Cirno. Cuanto mejor se penetra en el libro de Cirno, mejor aparece la imposibilidad de separar las sentencias consagradas a Cirno de las demás íntimamente vinculadas a ellas por la marcha de un pensamiento unitario. No podemos negar la inseguridad en que nos hallamos ante los poemas que carecen del nombre de Cirno, aunque se hallen en el antiguo libro de sentencias. En efecto, inmediatamente antes del epílogo, es decir, dentro de los versos que separan la obra de Teognis de las demás, aparece un fragmento de Solón. Pero este fragmento se destaca tan claramente del curso del pensamiento que, aunque no supiéramos ya de antemano que pertenece a Solón, podríamos separarlo como un cuerpo extraño. Nada podemos alcanzar aquí, como en parte alguna, sin una crítica formal y de contenido, y aun el nombre de Cirno, especialmente fuera de los límites del libro de las sentencias, no es una absoluta garantía de autenticidad para ninguno de los poemas.

Así, debemos formarnos nuestra idea de Teognis tomando por base en primer lugar el libro entero de las sentencias dedicadas a Cirno. En él aparece su figura de un modo perfectamente comprensible. Así hemos de tomar con las naturales limitaciones las sentencias dedicadas a Cirno esparcidas en el resto de la colección. Respecto a ellas la crítica se halla siempre en el aire, puesto que carecemos del contexto originario que los garantice, lo cual disminuye gravemente su valor. Por lo que se refiere a los demás, no nos hallamos en condiciones de resolver, con los medios de que disponemos, si pertenecen a Teognis o no. Merecen especial mención un grupo de bellos poemas de algún poeta megárico, que parecen haber sido destacados del

[213] 6 JACOBY, *ob. cit.,* p. 31: cf. M. POHLENZ, *Gött. Gel. Nachr.,* 1933. No he recibido esta obra hasta después de la composición de este capítulo.

proemio de una colección de poemas independiente. Son atribuidos usual-mente a Teognis, y la jovialidad y el calor de simposio que revelan están estremecidos por los relámpagos de la tormenta persa que se avecina. Si pertenecen a Teognis, éste debe de haber vivido hasta 490 o 480. Las circunstancias políticas de Megara que describe el libro de Cirno no corresponde, por lo poco que sabemos, a este tiempo. Pertenecen más bien a la mitad del siglo VI. Y en este tiempo sitúa al poeta la antigua cronología científica (544). Desgraciadamente no nos hallamos en condiciones de comprobar este dato. Los poemas del tiempo de las guerras persas nos proporcionan escaso auxilio para fijarlos. Su espíritu es evidentemente distinto del que se revela en el libro de Cirno y, por la manera como lo utiliza, la admisión de un (188) segundo poeta megárico distinto de Teognis no parece tan desacertada como de ordinario se suele creer. Sin embargo, la base de los pequeños contactos de estos poemas con el proemio de Teognis es demasiado estrecha para poder fundar sobre ella una hipótesis segura.

LA CODIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN PEDAGÓGICA ARISTOCRÁTICA

Desde el punto de vista de la forma, el libro de Teognis pertenece al mismo género que la sabiduría campesina de los *Erga* de Hesíodo y las sentencias de Focílides. Son u(poqh~kai, "enseñanzas."[214] La palabra aparece al fin del proemio, inmediatamente antes del principio de las sentencias propiamente dichas: "Quiero enseñarte, Cirno, puesto que me dirijo a ti como un amigo, aquello mismo que aprendí yo de los nobles cuando era un muchacho." Así, es esencial a su doctrina el hecho de que no nos ofrece las ideas individuales de Teognis, sino la tradición de su clase. El primer intento de verter en verso los preceptos de la antigua aristocracia es el poema antes citado "Las enseñanzas de Quirón" (ver *supra,* p. 39). Focílides nos ofrece reglas generales para la conducta práctica de la vida. La originalidad de Teognis aparece claramente en su contraposición a él y a Hesíodo. Quiere enseñar la educación entera de los nobles, aquellos preceptos sagrados que hasta ahora sólo han sido trasmitidos verbalmente de generación en generación. Así, se halla en perfecta y consciente contraposición con la tradición campesina codificada en los *Erga* de Hesíodo. El joven a quien se dirige se halla ligado con el poeta por los lazos del *eros.* Éstos constituyen evidentemente, para el poeta, el presupuesto esencial de su relación educadora. Su unión debe ofrecer algo típico a los ojos de la clase a que ambos pertenecen. Es significativo que la primera vez que consideramos desde cerca la cultura de la nobleza dórica hallamos el *eros* masculino como un fenómeno de una

[214] 7 En esta conexión se hallan en P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 43 (1913), 572; cf. TEOGNIS, verso 27.

importancia tan decisiva. No queremos entrar en la discusión de un problema tan debatido en nuestros días. No es nuestro propósito describir y estudiar el estado social por sí mismo. Es preciso sólo mostrar cómo este fenómeno tiene su lugar y su raíz en la vida del pueblo griego. Es preciso no olvidar que el *eros* del hombre hacia los jóvenes o los muchachos es un elemento esencial histórico en la constitución de la primitiva sociedad aristocrática, inseparablemente vinculado a sus ideales morales y a su rango. Se ha hablado del amor dórico hacia los muchachos. La atribución se halla perfectamente justificada, pues aquella práctica ha sido siempre más o menos ajena al sentimiento popular de los jonios y de los áticos, como lo revela ante todo la comedia. Las formas de vida de las clases superiores se trasmiten naturalmente a la burguesía acaudalada. Así también el paidiko\j e)/rwj. Pero los poetas y los legisladores atenienses (189) que lo mencionan y lo elogian son principalmente nobles, desde Solón, en cuyos poemas el amor de los muchachos aparece al lado del de las mujeres y de los deportes nobles como los más altos bienes de la vida, hasta Platón. La nobleza helénica se halla siempre profundamente influida por los dorios. Ya en la Grecia misma y en los tiempos clásicos, este *eros,* a pesar de su amplia difusión, fue objeto de las más distinguidas apreciaciones. Ello se explica por su dependencia de determinadas condiciones sociales e históricas. Desde este punto de vista es fácil comprender que en amplios círculos de la vida griega esta forma de la erótica fuera considerada como una degradación, y en otras capas sociales obtuviera un amplio desarrollo y estuviera vinculada a las más altas concepciones sobre la perfección y la nobleza humana.

Es fácil comprender cómo pudo surgir la franca admiración hacia una figura distinguida, una educación adecuada y un movimiento noble, en una raza de hombres que se había acostumbrado, desde tiempos inmemoriales, a considerar estos valores como la más alta preeminencia humana y se había esforzado, con sagrada gravedad, en una lucha incesante por llevar las fuerzas del cuerpo y del alma a su más alta perfección. Había en el amor hacia los portadores de aquellas cualidades un momento ideal: el amor de la *areté.* Los que se hallaban vinculados al *eros* se sentían garantizados por un profundo sentido del honor contra toda baja acción y un alto impulso los elevaba a la realización de las acciones más nobles. El estado espartano, con plena conciencia, consideró al *eros* como un importante factor de su αγωγή. Y la relación del amante con el amado podía ser comparada con la autoridad educadora de los padres hacia los hijos. Es más, en la edad en que el joven empieza a liberarse de la tradición y la autoridad familiar y llega a la madurez viril, la superaba incluso en muchos respectos. Nadie puede dudar de las numerosas afirmaciones de esta fuerza educadora, cuya historia llega a su culminación en el *Simposio* de Platón. La doctrina de la nobleza de Teognis, que tiene su raíz en el mismo círculo de vida, nace íntegramente de este impulso educador, cuyo aspecto erótico olvidamos fácilmente por su apasionada gravedad moral. Al final de su libro lo manifiesta con triste amargura. "Te he dado alas con que puedas volar sobre tierras y mares. En todas las fiestas y banquetes te verás en la boca de la gente. Encantadores jóvenes cantarán tu nombre a la música de las flautas. Y aun después de tu descenso al Hades seguirás

caminando por Helias y las islas y atravesarás el mar para ser cantado por los hombres futuros en tanto que permanezcan la tierra y el sol. Yo no valdré ya nada para ti y, como a un niño, me engañarás con palabras."

Durante largo tiempo, la severa *eukosmia* de estos banquetes aristocráticos, animados por el *eros,* no sufrió perturbación alguna. En los días de Teognis las cosas habían cambiado. Los poemas de Solón (190) nos han dado a conocer la lucha de los nobles para mantener su posición frente al creciente poder de las clases populares o frente a los tiranos. La nobleza aparece allí como un partido unilateral, cuya dirección política representa la mala administración y es causa de las exigencias ilimitadas y peligrosas para el estado, de la masa, largo tiempo oprimida. Ante este peligro surgió la ética del estado de Solón que mediante su idea política trata de dominar los extremos y preservar al estado de la tiranía. La poesía de Teognis presupone también la lucha de clases. Al principio de sus sentencias se hallan varios grandes poemas que aclaran perfectamente la situación social. La primera es una elegía al estilo de Solón. El modelo del gran ateniense domina en su tono, en su pensamiento y en su lenguaje.[215] Pero así como Solón, hijo asimismo de nobles, arraigado en su clase, reconoce sus debilidades al lado de sus excelencias, Teognis hace exclusivamente responsables a los otros partidos del malestar y la injusticia que dominan en el estado. La situación de Megara había evolucionado, evidentemente, en perjuicio de la antigua nobleza acaudalada de la ciudad. Los caudillos conculcan el derecho, corrompen al pueblo, administran en su propio provecho y apetecen el acrecentamiento de su poder. Prevé el poeta que el estado, que se halla todavía en reposo, entrará en una guerra civil. Y el final de ella será la tiranía. La única posibilidad de salvación es la vuelta a la justa desigualdad y al dominio de los nobles. Y ello se halla fuera de toda posibilidad.

Un segundo poema completa este cuadro sombrío.[216] "La ciudad es, en efecto, la misma, pero la gente se ha convertido en otra. Hombres que no tienen ninguna idea de lo que es la justicia y la ley, que cubrían sus muslos con burdos vestidos de piel de cabra y que vivían como salvajes fuera de la ciudad, son ahora, Cirno, las gentes preeminentes, y los que lo eran antes, son ahora pobres diablos. Es un espectáculo insoportable. Se burlan secretamente los unos de los otros y se engañan, y no conocen norma alguna de tradición. Cirno, bajo ningún pretexto conviertas a alguno de estos hombres en amigo tuyo. Sé amable cuando hables con ellos, pero no te asocies a ellos para ningún propósito serio. Es preciso que conozcas la idiosincrasia de esos picaros miserables y sepas que no es posible confiar en ellos. Esta sociedad sin salvación sólo ama el fraude, la perfidia y la impostura."

Sería un error no ver que este documento de odio y menosprecio se halla también impregnado de un profundo resentimiento. Es preciso considerarlo en conexión con la primera elegía para ver hasta qué punto la idea de Solón sobre la justicia, como raíz de todo orden social, ha sido interpretada desde el punto de vista unilateral de clase. Pero sería excesivo esperar del representante de la antigua nobleza caída el pleno

[215] 8 Versos 39-52.
[216] 9 Versos 53-68.

reconocimiento de aquella justicia. Y un espectador imparcial debe reconocer que esta apelación de los ahora oprimidos (191) a la idea de la justicia confiere a la imagen que nos ofrece de la ciudad un *pathos* que en nada perjudica a su fuerza poética. El realismo de su crítica, tomado de la poesía yámbica, dota a la forma de la elegía de nueva e íntima vivacidad. De mayor importancia que Solón es todavía, en su descripción de la injusticia dominante, el modelo de los *Erga* de Hesíodo, que ha influido evidentemente también en la estructuración del libro de Teognis en dos partes fundamentales encuadradas entre un proemio y un epílogo. Esta similitud no es puramente formal. Procede también de la analogía de su situación interna. Del mismo modo que Hesíodo funda su ética del trabajo en una doctrina general sacada de la experiencia personal del pleito del poeta con su hermano Perses, acerca de lo mío y de lo tuyo, de la cual surge la idea de la justicia, la doctrina de la nobleza de Teognis surge de su lucha espiritual contra la revolución social. La lamentación contra la conculcación de la justicia llena la primera parte del poema de Hesíodo así como del de Teognis. Y en ambos se desarrolla mediante una amplia serie de argumentaciones. El paralelo subsiste también en la segunda parte del libro de Teognis. Sus breves sentencias se hallan modeladas en la sabiduría sentenciosa de los *Erga.* La analogía no sufre perturbación alguna por el hecho de que hallemos en la segunda parte del libro de Teognis algunos largos fragmentos que amplíen la brevedad de las sentencias en la forma reflexiva de una corta elegía. Ambos poetas se hallan compelidos por el impulso personal y las necesidades del instante a formular sus verdades en proposiciones de validez intemporal, de acuerdo con el estilo arcaico. La diferencia de valor artístico entre las diversas partes del poema se halla compensada, para nuestra sensibilidad moderna, por la fuerza de la intimidad personal y la intensidad de la emoción, tanto cuanto que es fácil incurrir en el error de no ver que esta expresión de los sentimientos íntimos apetece, más allá de la esfera subjetiva, una norma general, y de tomar por confesiones y confidencias lo que aspiraba a ser un simple conocimiento.

La segunda elegía de la primera parte nos conduce ya a la colección de sentencias propiamente dichas que constituyen el código de la ética aristocrática: la injusticia y la perfidia de la clase ahora dominante procede del hecho de que no posee medida[217] alguna para distinguir entre lo noble y lo innoble. Esto es lo que desea enseñar el poeta a Cirno: a distinguirse de la masa por su porte y maneras verdaderamente nobles. Sólo tiene la medida quien posee la tradición. Nos hallamos en unos tiempos en que es preciso conservarla en el mundo mediante su formulación en formas perennes. Es preciso erigirse en conductor de los jóvenes bien dispuestos para que se conviertan en verdaderos caballeros. Advierte el poeta que se evite el trato con los malos (κακοί, δειλοί). Este concepto concreto comprende a (192) todos los que no pertenecen a una estirpe noble, en oposición a los nobles (a)gaqoi/, e)sqloi/) que hallamos sólo entre los pares. Esta idea es una idea capital de su educación. La

[217] 10 Verso 60 γνῶμαι, propiamente, juicio de medida, o juicio regulador; con lo cual se refiere a los *gnomes* acuñados en la parte de las sentencias.

propone como axioma al anunciar su propósito de trasmitir la doctrina de sus predecesores y con ella comienza la parte del libro consagrada a las sentencias. Entre lo uno y lo otro se halla la parte política del libro. En ésta formula el fundamento de su exigencia: mantente entre los nobles, no te mezcles con la gente vulgar, pintando con negros colores la degradación de ésta. Su propia conducta explica lo que entiende por mantenerse en trato con los nobles, puesto que funda en lo recibido por la autoridad de los verdaderos nobles cuanto pretende enseñar a su discípulo.

No es nuestro propósito seguir en detalle el curso de las ideas de la parte del poema consagrada a las sentencias. Todas sus palabras y todas sus exigencias reciben su vigor y su urgencia peculiar del peligro inminente que se desprende de la pintura precedente del estado de las relaciones sociales. Comienza con una serie de *gnomes,* en los cuales previene contra la amistad con los malos e innobles, porque son falsos e infieles. Aconseja tener pocos amigos, hombres que no tengan dos caras, y en los cuales es posible confiar en el infortunio. Toda revolución crea en la sociedad una crisis de confianza. Los que tienen convicciones análogas se juntan estrechamente porque la traición acecha por todas partes. Teognis mismo dice que, en tiempos de discordia política, un hombre seguro vale más que el oro. ¿ Es esto todavía la antigua ética aristocrática?

Verdad es que propuso como ejemplo las amistades ideales de Teseo y Peiritoo, de Aquiles y Patroclo y que la más alta estimación del buen ejemplo pertenece al estadio más antiguo de la educación aristocrática. Pero bajo la constricción de la situación desesperada de los nobles en el orden político, la antigua doctrina del alto valor de los buenos ejemplos y de la conducta noble, se convierte en el elogio de la hetairía política, en la ética del partido. Ello se sigue del lugar predominante que adquiere la exigencia de una justa elección de amistades y de la necesidad de una lealtad bien probada como primera condición de toda amistad. Es posible que el poeta lo haya aprendido de sus padres, puesto que la lucha de su clase tiene ya una larga historia. En todo caso, esta lucha ha tenido su influencia en la ética aristocrática. La dificultad de los tiempos trajo consigo la estrechez de los espíritus. Por muy distinta que aquella ética fuese de la nueva, superadora de las oposiciones sociales, introducida por Solón, no tuvieron más remedio los nobles que insertarse de algún modo en el todo. Podían considerarse como un estado secreto sometido injustamente al estado y aspirar a la restauración de aquél. Pero si lo consideramos serenamente, lo cierto es que se han convertido en un simple partido que lucha por el poder y que en su esfuerzo se mantiene en íntima conexión y emplea el sentimiento innato de clase para evitar su entera destrucción. La antigua exigencia de una buena elección (193) de las amistades se convierte en exagerado exclusivismo político. Es una consecuencia de la debilidad de la nobleza. Sin embargo, es preciso reconocer que la exigencia de fidelidad, aunque se refiera ante todo a la fidelidad política de clase, y la lealtad incondicionada. como fundamentos de la amistad, conservan, a pesar de todo, un alto valor moral. En ellas tiene sus raíces el espíritu de cuerpo que inspira juicios como éste: "Las nuevas gentes se ríen en secreto unas de otras y se engañan." Esta educación de clase no puede ser comparada con la elevación de la idea del estado de Solón. Sin embargo, no

podemos dudar de la serenidad de su exigencia: para llegar a ser a)gaqo/j es preciso ser noble no sólo por el nacimiento, sino también por la conducta. Teognis considera la distinción como la fuerza de su clase, el último baluarte en su lucha por la existencia.

Lo dicho sobre la prescripción de una recta selección de amistades es una característica predominante en toda la educación de Teognis. Esta ética aristocrática es producto de las nuevas relaciones sociales. Sin embargo, esta conversión de la clase en un partido no debe ser comprendida en el sentido de una actividad estrictamente política. La nobleza se ha visto compelida a apretar sus filas en una actitud estrictamente defensiva. No era posible que esta minoría venciera inmediatamente en la vida pública. Teognis aconseja a su joven amigo adaptarse exteriormente a las circunstancias existentes. "Ve por en medio del camino como yo lo hago." No se trata de la actitud heroica de Solón, equidistante de los dos extremos en lucha, sino de deslizarse, ofreciendo el menor blanco al riesgo personal. Es preciso que Cirno tenga el espíritu astuto y sepa acomodarse a las circunstancias de la vida. Debe ser como el pólipo que toma el color de las rocas a que se adhiere y cambia constantemente de color. En la lucha con el *demos* es preciso un mimetismo protector. La dificultad moral de esta lucha es que por su naturaleza misma no es una lucha abierta. Pero Teognis cree que un hombre noble sigue siempre siendo noble. Es más, para el pueblo sin cabeza es una firme fortaleza, aunque reciba de ello escaso honor. No hay en ello contradicción alguna, sino que se sigue de la posición en que se halla la nobleza. Pero es evidente que no se trata ya aquí de la antigua ética aristocrática.

Nueva y fundamentalmente perturbadora es, sobre todo, la crisis del concepto de *areté,* íntimamente conectada con la raíz misma de la revolución política: la modificación esencial de la vida económica. La posición de la antigua aristocracia se fundaba en la posesión de propiedades rurales. Su prosperidad se vio afectada por la aparición de la moneda. No sabemos cuáles fueron las causas políticas concomitantes. En todo caso, en tiempo de Teognis, la nobleza se hallaba en parte empobrecida y una nueva clase de ricos plebeyos se había apoderado del poder político y gozaba de la consideración social. Este cambio de la situación económica afectó profundamente al concepto (194) de la *areté,* pues en ella se hallaba comprendida la estimación social y la posesión de bienes. Sin ella no era posible ejercer algunas cualidades esenciales específicas del hombre de calidad, como la liberalidad y la grandeza de ánimo. Incluso entre los simples campesinos era evidente que la riqueza llevaba consigo *areté* y consideración social, según se desprende de las palabras de Hesíodo. Y la unión de ambos conceptos muestra que la estimación social y la posesión exterior se hallaban comprendidas en la primitiva *areté.*

La disolución de este concepto de la *areté* fue el resultado de la nueva ética social. Dondequiera que el antiguo concepto de la *areté* es atacado o alterado —como, sobre todo, en Tirteo y Solón—, se pone de manifiesto hasta qué punto se hallaba vinculado a la riqueza (o)/lboj, plou=toj) y cuán grave había de ser para ella la disolución de esta unidad. Tirteo afirma que la nueva *areté* política, que para los

espartanos en lucha con los mesenios había de ser, ante todo, el valor de los soldados, tiene mucho más valor que la riqueza y que todos los bienes de la aristocracia. Para Solón, la más alta virtud política del nuevo estado de derecho era la justicia. Pero, como hijo de las antiguas concepciones, pedía a los dioses que le concedieran riquezas, si bien riquezas justas, y fundaba en ellas sus esperanzas de *areté* y de consideración social. La desigualdad de las riquezas no era para su concepción social algo contrario a la voluntad divina, puesto que además del dinero y las posesiones había otra riqueza: la posesión de miembros sanos y la alegría de la vida. Si hubiera tenido que escoger entre la *areté* y las riquezas hubiera dado preferencia a la primera. Nos daremos cuenta de lo revolucionario, positivo y fuerte de estas ideas si pensamos en Teognis, que no se cansa de lamentar y maldecir la pobreza y le atribuye un poder ilimitado sobre los hombres. Verdad es que, a pesar de todo, ha enseñado que hay valores superiores a toda posesión y exigió sacrificar a ellos voluntariamente toda riqueza. La experiencia de los odiados nuevos ricos le enseñó cuan fácilmente se compaginan y andan juntos el dinero y la vulgaridad. Y no tiene más razón que dar razón a Solón cuando prefiere una pobreza justa. Aquí se ve perfectamente clara la transformación del antiguo concepto de la *areté* bajo la presión de las condiciones del tiempo. En Solón nace de la libertad interior.

Teognis ha sido profundamente influido por la concepción de Solón relativa a las riquezas y a la *areté.* Así es preciso seguir paso a paso la influencia de la *Eunomía* de Solón sobre las elegías políticas de la primera parte y la de la gran elegía a las musas sobre los fragmentos que ahora analizamos. En ellos considera la relación del esfuerzo humano con la riqueza y el éxito desde el punto de vista de la justicia y de la ordenación divina del mundo. Teognis separa ambas partes del poema de Solón, haciendo de ellas dos poemas independientes, y destruye con ello la profunda justificación de los mandatos de Dios que las reconcilia y las mantiene juntas en la concepción (195) de Solón.[218] No era capaz de un reconocimiento religioso de este género. El primer pensamiento de Solón, que reconoce la acción de Dios en el hecho de que los bienes injustos no conducen a una prosperidad perdurable, despierta en Teognis reflexiones de índole mucho más subjetiva. Verdad es que se halla de acuerdo con Solón. Pero los hombres se dejan engañar fácilmente porque el castigo muchas veces se hace esperar largo tiempo. Se percibe aquí la impaciencia de quien espera la venganza divina contra sus enemigos y piensa que acaso no podrá verla personalmente.

En las variaciones libres de la segunda parte de la elegía de Solón, no percibe tampoco Teognis el problema que plantea el hecho de que, a pesar de esta severa justicia divina, cuya imagen ha trazado Solón en la primera parte, el esfuerzo hacia el bien fracase con tanta frecuencia sin que las faltas de los necios lleven consigo consecuencia alguna. Esta contradicción moral no suscita en él ninguna reflexión. No es capaz como Solón de considerar la cosa desde el punto de vista de la divinidad, para comprender, desde este alto punto de vista, la necesidad de una compensación

[218] 11 A la primera parte de la elegía de Solón a las musas (frag. 1) corresponde TEOGNIS, 197-208, a la segunda, TEOGNIS, 133-142.

sobreindividual en el caos de los esfuerzos y los deseos humanos. Las consideraciones de Solón sólo suscitan en Teognis un humor melancólico y resignado. Se halla profundamente convencido, por sus propias experiencias, de que el hombre no es jamás responsable ni de sus éxitos ni de sus adversidades. No queda a los hombres otra cosa que entregarse a la voluntad de los dioses. En nada pueden contribuir a la determinación de su propio destino. Incluso en la riqueza, el éxito y los honores, se halla el germen de la desdicha. No nos queda, por tanto, otro remedio que rogar a Tyché. ¡De qué sirve el dinero al hombre vulgar si no tiene recto el espíritu! Sólo puede precipitarlo en la perdición.

Lo único que queda, si prescindimos de las riquezas del hombre verdaderamente noble, es la riqueza interior, es decir, la *areté,* y ésta pocos la poseen. Se ha creído que Teognis no era capaz de "moralizar" en esta forma. Lo cierto es que cuanto dice en honor de la nobleza empobrecida procede del pensamiento de Solón. Tampoco es justo negar que pueda ser suya esta bella sentencia: "Toda virtud se halla contenida en la justicia y sólo es noble quien es justo." Pudo haber tomado el pensamiento de una persona ajena a la aristocracia, como Focílides. No podía apropiarse otro principio que aquel que la fuerza impulsiva de las masas había inscrito en su bandera y por cuya acción había sido sometido a ellas. Este principio se convertía en el arma de la primitiva clase dominante, ahora injustamente sometida, pues ella sola conoció un día "la ley y el derecho" y era todavía ahora, en el sentir del poeta, la única mantenedora de la verdadera justicia. Verdad es que el ideal de la justicia se restringe y pasa de ser la verdadera virtud del estado a ser la virtud de una (196) clase. Nada tiene de sorprendente para Teognis. También aquí el nuevo espíritu de la ética ciudadana vence a los antiguos ideales.

Quedaba, sin embargo, una última barrera: la inquebrantable creencia en la sangre. De ahí que exija el mantenimiento de su pureza como el más alto deber. Levanta su voz contra los insensatos y desleales compañeros de clase que creen poder levantar su fortuna caída mediante el matrimonio con las hijas de los plebeyos o dando sus hijas a los hijos de los nuevos ricos. "Para elegir los animales de casta, carneros, asnos o caballos, sólo atendemos a la superior nobleza. Pero en tales uniones sacrificamos sin vacilar nuestra propia sangre. La riqueza mezcla las estirpes." [219] También este fuerte acento, puesto sobre la idea de la selección de las razas y las estirpes, es signo de que la ética de la nobleza ha entrado en un nuevo periodo. Se convierte en instrumento de una lucha consciente contra el poder nivelador del dinero y de la masa. Es natural que en Atenas, por ejemplo, donde era preciso resolver grandes problemas colectivos, los espíritus más profundos, aunque pertenecieran en su mayoría a la nobleza, no pudieran ponerse al servicio de la pura reacción. Solón se opuso ya a ello. Pero dondequiera que hubo un noble luchando por su existencia y por su idiosincrasia, halló en la sabiduría pedagógica de Teognis de Megara su espejo. Muchas de sus ideas revivieron en una etapa posterior, en la lucha de la burguesía contra el proletariado. Y, en último término, la validez de sus doctrinas se mantuvo o decayó

[219] 12 Versos 183 *ss.*

con la existencia de una aristocracia que tuviera necesidad de mantenerse y justificarse, lo mismo si se fundaba en la sangre que en cualquier otra alta tradición. La idea, específicamente aristocrática, del mantenimiento de la raza, tuvo sobre todo su cultivo en la antigua Esparta y en los grandes educadores del estado del siglo IV. Lo trataremos con más detalle en el lugar correspondiente. Trascendió entonces los límites de una clase y se vinculó a la exigencia de una educación estatal de la totalidad del pueblo.

LA FE ARISTOCRÁTICA DE PÍNDARO

Píndaro nos lleva de la ruda lucha de los nobles por mantener su posición social, sostenida más allá de los límites de Megara, a la heroica culminación de la antigua vida aristocrática. Hemos de olvidar los problemas de aquella cultura, tal como se manifiestan en Teognis, para traspasar los umbrales de un mundo más alto. Píndaro es la revelación de una grandeza y una belleza distantes, pero dignas de veneración y de honor. Nos muestra el ideal de la nobleza helénica en el momento de su más alta gloria, cuando todavía poseía la fuerza necesaria para hacer prevalecer el prestigio de los tiempos míticos sobre la vulgar y grave actualidad del siglo V y era todavía (197) capaz de atraer la mirada de la Grecia entera sobre las luchas de Olimpia y Delfos, de Nemea y el istmo de Corinto, y de hacer olvidar todas las oposiciones de linaje y de estado mediante el alto y unánime sentimiento de sus triunfos. Es preciso considerar la esencia de la antigua aristocracia griega desde este punto de vista para comprender que su importancia en la formación del hombre griego no se limitó al afán de conservar las antiguas prerrogativas y prejuicios heredados ni a la reelaboración de una ética fundada en la propiedad. El noble es el creador del alto ideal del hombre que se manifiesta todavía hoy ante los admiradores de la escultura de los periodos arcaico y clásico, con frecuencia más admirada que íntimamente comprendida. La esencia de este hombre agonal que el arte nos revela en la vigorosa armonía de sus nobles formas, adquiere vida y habla en la poesía de Píndaro e influye todavía hoy, por su fuerza espiritual y su gravedad religiosa, con la misteriosa atracción de su poderío, como sólo es dado hacerlo a las creaciones únicas e inmutables del espíritu humano. Era el momento único e inimitable en que la fe de la antigua Grecia vio en este mundo, transfigurado y henchido de divinidad, y dentro de los límites de lo terrenal, la posibilidad de llegar a la "perfección" y de elevar la figura humana a la cumbre de la divinidad, y en que fue posible concebir la propia santificación mediante la lucha de nuestra naturaleza mortal para acercarnos a aquel modelo de dioses en forma humana que los artistas ponían ante nuestros ojos, de acuerdo con las leyes de aquella perfección.

La poesía de Píndaro es arcaica. Pero lo es en un sentido muy distinto de las obras de sus contemporáneos y aun de los poetas preclásicos más antiguos. Los yambos de Solón aparecen al lado de él como modernos en el lenguaje y el sentimiento. La variedad, la abundancia, la lógica y la severa amplitud de la poesía de Píndaro es sólo

la vestimenta exterior y "acomodada a los tiempos" de una profunda, íntima antigüedad, fundada en la rigurosa sujeción de su actitud espiritual y en la peculiaridad de su forma histórica de vida. Cuando a partir de la "antigua" cultura de Jonia nos acercamos a Píndaro, tenemos la impresión de que se desploma la unidad de la evolución espiritual que, a partir de la epopeya de Homero, irradia en línea recta hacia la lírica individual y la filosofía natural de los jonios, y entramos en otro mundo. Aunque Hesíodo fue discípulo de Homero y del pensamiento jónico, al leerlo tenemos la impresión de que se abre súbitamente ante nuestra mirada una antigüedad enterrada en el suelo materno, bajo los fundamentos de la epopeya. Lo mismo, y aún más, nos hallamos ante Píndaro en un mundo del cual nada sabían los jonios del tiempo de Hecateo y Heráclito, mundo que es, en muchos respectos, más antiguo que Homero y su cultura humana, en el cual aparecen ya los primeros resplandores de la primitiva constelación del pensamiento jonio. Pues por mucho que la fe aristocrática de Píndaro tenga de común con la epopeya, lo que en (198) Homero aparece ya casi sólo como un juego jovial, tiene para Píndaro la más grave seriedad. Ello depende, naturalmente, en parte, de la diferencia entre la poesía épica y los himnos pindáricos. Se trata, en la segunda, de mandamientos religiosos; en la primera, de una narración coloreada de la vida. Pero esta diferencia en la actitud poética no se origina sólo en la forma y en el propósito externo del poema, sino de la íntima y profunda vinculación de Píndaro a la aristocracia que describe. Sólo porque pertenecía esencialmente a ella pudo ofrecernos la poderosa imagen de su ideal que hallamos en sus poemas.

La obra de Píndaro tuvo en la Antigüedad un volumen mucho mayor que la que ha llegado hasta nosotros. En los tiempos modernos un afortunado hallazgo realizado en Egipto nos ha dado una idea de su poesía religiosa hasta entonces perdida. Sobrepasa con mucho la masa de los himnos triunfales o epinicios, como después se los ha llamado, pero no es esencialmente distinta de ellos. También en los himnos a los vencedores en las luchas de Olimpia, Delfos, el istmo y Nemea, se revela el sentimiento religioso de los agones y la emulación sin ejemplo que se desarrolla en ellos constituye la culminación de la vida religiosa del mundo aristocrático.

El espíritu propio de la antigua gimnasia helénica, en el más amplio sentido de la palabra, se halla, desde los siglos más primitivos a que alcanza nuestra tradición, íntimamente vinculado a las fiestas de los dioses. Las fiestas olímpicas y posteriores tuvieron acaso su origen en los juegos funerarios celebrados en honor de Pelops en Olimpia, análogos a los que nos describe la *Ilíada* en honor de Patroclo. Sabido es que los juegos funerarios podían ser también celebrados periódicamente, como los de Adrastro en Sicyon, aunque éstos tuvieran otro carácter. Semejantes fiestas pudieron haber sido celebradas tempranamente en honor del Zeus olímpico. Y el hallazgo de ofrendas con figuras de caballos en los más antiguos santuarios, permite colegir la existencia de carreras de carros en los más primitivos cultos de aquellos lugares, mucho tiempo antes de lo que la tradición relativa a los juegos olímpicos nos dice sobre el primer triunfo de Coroibos en las carreras a pie. En el curso de los siglos arcaicos se celebraban periódicamente otras tres fiestas agonales según el modelo de la que en tiempo de Píndaro se celebrara en Olimpia, pero ninguna de ellas alcanzó

jamás la importancia de ésta. El desarrollo de las agonales, desde las simples carreras hasta los complicados programas que se reflejan en los himnos triunfales de Píndaro, fue dividido por la tradición posterior en etapas perfectamente establecidas. Pero el valor de estos datos no es indiscutible.

Pero no nos hemos de ocupar aquí de la historia de los juegos agonales ni del aspecto técnico de la gimnasia. Que las primitivas luchas eran originariamente propias de la aristocracia se desprende de la naturaleza de las cosas y es confirmado por la poesía. Ello es (199) una presuposición esencial de la concepción de Píndaro. Aunque en su tiempo las luchas gimnásticas habían dejado de ser un privilegio de clase, las antiguas estirpes tomaban una parte directiva en ellas. Tenían la ventaja que da la posesión de tiempo y medios para consagrarse a un largo entrenamiento. Entre los nobles no sólo era tradicional la más alta estimación de los juegos agonales, sino que habían heredado las cualidades corporales y anímicas necesarias para ellos. Sin embargo, con el tiempo los miembros de la burguesía fueron adquiriendo las mismas cualidades y llegaron a ser vencedores en las luchas. Sólo más tarde fue vencida por el atletismo profesional aquella raza de luchadores de alto rango formada en el esfuerzo perseverante y en una tradición inquebrantable, y sólo entonces hallaron un eco tardío, pero persistente, las lamentaciones de Jenófanes sobre la sobrestimación de la "fuerza corporal" bruta y ajena al espíritu. En el momento en que el espíritu se consideró como algo opuesto o aun enemigo del cuerpo, el ideal de la antigua agonística fue degradado sin esperanza de salvación y perdió su lugar predominante en la vida griega, aunque persistió como simple deporte durante largos siglos. Originariamente nada era más ajeno a él que el concepto puramente intelectual de la fuerza o eficiencia "corporal". La unidad de lo espiritual y lo corporal, irreparablemente perdida para nosotros, que admiramos en las obras maestras de la escultura griega, nos muestra el camino para llegar a la comprensión de la grandeza humana del ideal agonal, aunque la realidad no haya correspondido nunca a ella. No es fácil determinar hasta qué punto tenía razón Jenófanes. Pero el arte nos enseña lo bastante para comprender que no era un intérprete adecuado de aquel alto ideal, cuya incorporación a la imagen de la divinidad fue la tarea preeminente del arte religioso de la época.

Los himnos de Píndaro se hallan vinculados al más alto momento de la vida del hombre agonal, a las victorias de Olimpia o de las otras grandes luchas de la época. El poema presupone la victoria y se consagra a festejarla y es de ordinario cantado por un coro de jóvenes en el momento o poco después del retorno del vencedor. Esta vinculación de los cantos de victoria a su ocasión externa tiene un sentido religioso como en los himnos de los dioses. Esto no es algo obvio. Luego que en conexión con la epopeya ajena al culto se formó una poesía individual, mediante la cual trataba el hombre de dar expresión a sus sentimientos e ideas, apareció también en los himnos consagrados desde los tiempos más lejanos a la alabanza de los dioses y cantados en el culto, y paralelamente en los cantos de los héroes, un espíritu más libre. Esto introdujo múltiples cambios en su antigua forma convencional: o el poeta acogía sus propias ideas religiosas y convertía así el canto en expresión de sus sentimientos

personales o, como en la lírica jónica y eólica, empleaba los himnos y las plegarias como meras formas para manifestar libremente los más profundos (200) sentimientos del yo humano frente a un "tú" sobrehumano. Un paso ulterior, que muestra el progreso del sentimiento individual, aun en la metrópoli, fue la transformación de los himnos al servicio de los dioses en cantos consagrados a la glorificación del hombre, que se realiza hacia el final del siglo VI. El hombre mismo se convierte en objeto de los himnos. Esto no era naturalmente posible más que con la divinización de los hombres que se realizó en los vencedores olímpicos. Pero la secularización de los himnos es indubitable y llega a su plenitud con la "musa que proporciona dinero" del gran poeta contemporáneo Simónides de Julis en Ceos, que consagró su especialidad a los himnos a los vencedores, así como a otras clases de poesía profana de ocasión, y con su sobrino Baquílides, inferior en importancia, pero competidor suyo y de Píndaro.

Por primera vez en Píndaro, los himnos a los vencedores se convierten en una especie de poesía religiosa. Al aceptar su concepción aristocrática de los agones que luchan para llegar a la perfección de su humanidad, desde el punto de vista de una interpretación religiosa y ética de la vida, se convierte en el creador de una nueva lírica que penetra de un modo inaudito en lo más profundo de la existencia humana y parece elevarse hasta los más altos y misteriosos problemas de su destino. Y no hay poeta alguno que se mueva con la libertad soberana de este grave maestro consagrado a un nuevo arte religioso que se ha dado a sí mismo la ley de su libre sujeción. Sólo en esta forma tiene para él derecho a la existencia un himno consagrado a los vencedores humanos. Una vez que lo hubo arrebatado a sus inventores y se lo hubo apropiado mediante estas transformaciones esenciales, puede atreverse a sostener su convicción de que era el único que comprendía la verdadera significación del noble objeto a que se consagraba. Esta transformación de los himnos triunfales le permite dar nueva validez a aquellos ideales en una época completamente distinta, y la nueva forma de canto alcanza su "verdadera naturaleza" al ser animada por la verdadera fe aristocrática. En su relación con el vencedor, lejos de sentir una dependencia, indigna de un poeta, o de ponerse al servicio de sus deseos como un artesano, desconoce el orgullo espiritual de la condescendencia y se sitúa a la misma altura que el vencedor, sea éste rey, noble o simple ciudadano. El poeta y el vencedor se hallan, para Píndaro, íntimamente unidos, y renueva así, mediante esta relación inusitada en su tiempo, el sentido originario de los más antiguos cantores, consagrados a la glorificación de los grandes hechos.

Así, Píndaro devuelve a la poesía el espíritu heroico, del cual brotó en los tiempos primitivos, y la exalta, por encima de la mera narración de los acaecimientos o de la bella expresión de los propios sentimientos, hasta el elogio de lo ejemplar. La vinculación a la ocasión cambiante, y en apariencia exterior y fortuita, es la mayor fuerza de su poesía. El vencedor reclama el canto. Esta idea normativa es (201) el fundamento de la poesía de Píndaro. Constantemente vuelve a ella "cuando descuelga la lira doria" y hace resonar sus cuerdas. Toda cosa tiene sed de otras; pero la victoria prefiere el canto, el compañero más adecuado de las coronas y las virtudes varoniles.

Afirma que alabar al noble es "la flor de la justicia". Es más, con frecuencia el canto es considerado como la "deuda que tiene el poeta para con el vencedor". La *aretá* —debemos escribir esta palabra en la severa forma y con la resonancia dórica del lenguaje pindárico—, la *areté* que triunfa en la victoria, no quiere "esconderse silenciosa bajo la tierra", demanda hacerse eterna en las palabras del poeta. Píndaro es el verdadero poeta, a cuyo contacto todas las cosas de este mundo corriente y banal recobran como por arte de encantamiento el frescor y el sentido de su fuente originaria. "La palabra —dice en su canto al egineta Timasarco, vencedor en la lucha de muchachos— sobrevive a los hechos, cuando la lengua, con el éxito que otorgan las Carites, bebe de lo más profundo del corazón."

Conocemos poco de la antigua lírica coral para determinar con seguridad el lugar de Píndaro en el curso de su historia, pero parece que creó algo nuevo y no es posible "derivar" su poesía de ella. La elaboración de la epopeya y su conversión en lírica por la antigua poesía coral, que tomó la materia mítica de la poesía épica y la traspuso en forma lírica, se mueve en un sentido opuesto al de Píndaro, aunque el lenguaje de éste le deba mucho. Podríamos hablar, más bien, de un renacimiento del espíritu heroico de la épica y de su auténtica glorificación de los héroes en su lírica. No podía darse mayor contraste entre la libre expresión de lo individual en la poesía jónica y eólica, desde Arquíloco hasta Safo, que esta subordinación del poeta a un ideal social y religioso y la consagración casi sacerdotal del poeta, con el alma entera, al servicio de este heroísmo de la Antigüedad aún perviviente.

Esta concepción de Píndaro sobre la esencia de su poesía arroja también nueva luz sobre su forma. La explicación filológica de los himnos ha puesto mucha atención sobre este problema. Por primera Vez August Boeckh, en su gran edición de Píndaro, ha tratado de comprender al poeta mediante el pleno conocimiento de su situación histórica y de las íntimas intuiciones de su espíritu. Trató de hallar su idea rectora en la unidad oculta en el curso ideológico difícilmente abarcable de los cantos a los vencedores. Ello le llevó a la adopción de construcciones insostenibles. Wilamowitz y su generación abandonaron este camino y se consagraron con mayor acierto a comprobar la múltiple variedad que ofrecen los himnos a la consideración inmediata. El progreso en la explicación del detalle de Píndaro ha sido debido, en parte, a esta resignación. Pero la obra de arte, considerada como un todo, sigue siendo un problema insoluble. Y en un poeta como Píndaro, cuyo arte se halla tan íntimamente vinculado con una tarea ideal única, es doblemente justificado preguntar si en (202) sus poemas hay una unidad de forma que sobrepase a la unidad de estilo. No existe, evidentemente, en el sentido de una rígida construcción esquemática. Pero el problema adquiere precisamente su más alto interés más allá de esta simple evidencia. Nadie puede creer hoy ya en una entrega genial y espontánea a los dictados de la fantasía, como se pensó en los tiempos del *Sturm und Drang,* atribuyendo a Píndaro lo que era propio de sus peculiares convicciones. Y cuando, todavía hoy, ante la forma total de los himnos pindáricos, se da inconscientemente cabida a semejante interpretación, ello no está de acuerdo con la tendencia de las últimas generaciones a no fijarse sólo en la originalidad de su arte, sino cada vez más

en su elemento técnico y profesional.

Si partimos de la conexión inseparable entre el vencedor y el poema, tal como la hemos establecido antes, se nos ofrecen diversas posibilidades, mediante las cuales la fantasía del poeta podía apoderarse de su objeto. Podía descubrir las impresiones reales de la lucha o de las carreras de carros, la emoción de los espectadores, los remolinos de polvo, el crujir de las ruedas, tal como lo hace Sófocles en la dramática descripción de las carreras de carros de Delfos, en *Electra.* Píndaro no parece haber prestado mucha atención a este aspecto de la lucha. Sólo la menciona en alusiones típicas y marginales. Piensa, sobre todo, en el esfuerzo de la lucha más que en la descripción de los fenómenos sensibles. La mirada del poeta se dirige sobre todo al hombre que ha alcanzado la victoria.[220] La victoria es para él la manifestación de la más alta *aretá* humana. Y este convencimiento es lo que determina la forma de sus poemas. Lo que más importa es, por tanto, tener plena conciencia de esta convicción, puesto que aun para el poeta griego, y a pesar de su estricta sujeción a las reglas del género, la forma de su íntima intuición es, en último término, la raíz de su peculiar forma de exposición.

La propia conciencia poética de Píndaro ha de ser nuestro mejor guía. Se siente competidor de los escultores y de los arquitectos, y toma con frecuencia sus metáforas de su esfera. Recordando los ricos tesoros de las ciudades griegas depositados en el recinto sagrado de Delfos, sus poemas le aparecen como un tesoro de himnos. Considera el grandioso proemio de sus cantos como una fachada adornada con columnatas. Y al comienzo del quinto canto nemeo, compara su posición ante el vencedor que glorifica con la del escultor ante su obra. "No soy un escultor que crea sus obras inmóviles sobre su zócalo." Verdad que este "no soy" expresa el sentimiento de ser algo distinto. Pero lo que a continuación sigue muestra que se halla (203) convencido de que lo que crea no es algo menor, sino mayor. "Camina, dulce canción, desde Egina, sobre todos los navíos y pequeños botes, y anuncia que Piteas, el poderoso hijo de Lampón, ha conquistado en Nemea la corona del pancracio." La comparación era evidente, porque en tiempo de Píndaro sólo se hacían estatuas a los dioses o a los vencedores en las luchas atléticas. Pero la semejanza va más allá. Las esculturas de los vencedores en la plástica coetánea muestran la misma relación con la persona glorificada. No nos dan sus rasgos personales, sino el ideal de la forma humana tal como la ha conformado el entrenamiento para la lucha. No podía hallar Píndaro una mejor comparación para su arte. Tampoco tiene ante la vista al hombre individual. Celebra al portador de la más alta *aretá.* La actitud de ambos surge inmediatamente de la esencia de las Olimpiadas y de la concepción del hombre en que se funda. La misma comparación hallamos de nuevo, no sabemos si apoyándose conscientemente en Píndaro, en la *República* de Platón, cuando compara a Sócrates con un escultor, una vez que ha formado la imagen ideal de la *areté* del futuro

[220] 13 WILAMOWITZ, en su *Pindaros* (Berlín, 1922), p. 118, ha visto claramente la diferencia, aunque sólo alude a ella de pasada. Este hecho debe ser el punto de partida para llegar a la exacta comprensión de Píndaro, no sólo por lo que se refiere a la ética aristocrática, sino también en lo que concierne a su forma poética. Wilamowitz no ha sacado todas las consecuencias de esta verdad.

filósofo gobernante. Y en otro lugar de la *República,* donde explica fundamentalmente el carácter del modelo ajeno a la realidad, compara la destreza idealizadora del filósofo con el arte del pintor, que no crea hombres reales, sino un ideal de la belleza.[221] Aquí se revela la profunda conexión, consciente ya para los griegos, entre el arte helénico, especialmente la escultura con sus estatuas de dioses y vencedores, y la acuñación de un altísimo ideal humano en la poesía pindárica y, más tarde, en la filosofía de Platón. Uno y otros se aliaban impregnados del mismo espíritu. Píndaro es el escultor en su más alta potencia. Forma, con sus vencedores, los auténticos modelos de la *aretá.*

La perfecta compenetración de Píndaro con su vocación sólo puede ser comprendida mediante su comparación con sus contemporáneos, los poetas Simónides y Baquílides. La glorificación de la virtud humana era en ambos un accesorio convencional de los cantos al vencedor. Fuera de eso, Simónides se halla lleno de consideraciones personales que demuestran que, independientemente de esta ocasión, al comienzo del siglo V, la *areté* empezaba a convertirse en un problema. Habla con bellas palabras de su extraordinaria rareza en esta tierra. Habita en las cumbres escarpadas e inaccesibles rodeada de un coro de ágiles ninfas. No todo mortal puede contemplarla sin que el sudor corra por su alma y penetre hasta lo más íntimo. Por primera vez encontramos la palabra a)ndrei/a para expresar esta virtud humana, evidentemente todavía con una significación muy amplia. Es explicada en el célebre escolio de Simónides al noble Escopas de Tesalia. En él aparece un concepto de la *areté* que comprende a la (204) vez el cuerpo y el alma.[222] "Difícil es llegar a ser hombre de auténtica *areté,* recto y sin falta, en las manos y en los pies y en el espíritu." El alto y consciente arte sobre el cual descansa su rigurosa y severa norma debió revelarse en estas palabras a los contemporáneos del poeta, que debían tener ya un nuevo y especial sentimiento acerca de él. Con esto podemos comprender ya el problema que suscita Simónides en sus escolios. El destino hunde a menudo al hombre en una desventura sin salida que no le permite alcanzar su perfección. Sólo la divinidad es perfecta. El hombre no puede serlo cuando los dedos del destino lo tocan. Sólo alcanzan la *areté* aquellos a quienes aman los dioses y les envían buena fortuna. De ahí que ensalce el poeta a todos aquellos que no se entregan voluntariamente a lo abyecto. "Cuando hallo, entre aquellos que alimenta la tierra, un hombre totalmente irreprensible, me creo en el deber de proclamarlo entre vosotros."

Simónides de Ceos es un testimonio de la más alta importancia para explicar un proceso espiritual, que se desarrolla de un modo creciente y persistente en la lírica jónica a partir de Arquíloco y que penetra en el corazón mismo de la ética aristocrática: la conciencia creciente y persistente de la dependencia del hombre, en todas sus acciones, en relación con el destino. Se halla de un modo explícito en los cantos a los vencedores de Simónides lo mismo que en los de Píndaro. En Simónides se cruzan múltiples y distintas corrientes de tradición: esto es lo que lo hace

---

[221] 14 Sócrates comparado con un escultor: PLATÓN, *Rep.,* 540 C, comp. también con 361 D; la comparación con el pintor de figuras ideales (παραδείγματα), 472 D.
[222] 15 SIMÓNIDES, frag. 37 y 4 Diehl.

particularmente interesante. Se halla en la línea de las culturas jónica, eólica y dórica, y es el típico representante de la cultura panhelénica que se desarrolla al final del siglo VI. Pero por lo mismo, y a pesar de ser insustituible para la historia del problema de la idea griega de la *areté* —en la interpretación que Sócrates en el *Protágoras* de Platón disputa con los sofistas acerca de sus escolios—, no es el pleno representante de la ética aristocrática, en el sentido de Píndaro. No es posible omitirlo en una historia de la concepción de la *areté* en el tiempo de Píndaro y Esquilo. Sin embargo, no es posible decir que fuera para este gran artista otra cosa que el objeto inagotable de interesantes consideraciones. Es el primer sofista. Para Píndaro, en cambio, es la *areté* no sólo la raíz de su fe, sino el principio creador de su forma poética. Los elementos conceptuales que acepta o rechaza se hallan determinados por su consagración a la gran tarea de cantar a los vencedores, como portadores de la *areté.* Más que en cualquier otra parte de la poesía griega, la comprensión de la forma artística de la intuición depende en Píndaro de las normas humanas que encarna. No es posible mostrar esto en detalle porque no entra en nuestros propósitos el análisis de la forma artística por sí misma.[223] Sin embargo, para (205) proseguir el análisis de la idea pindárica del hombre noble es preciso considerar con algún mayor detalle el problema de la forma de su poesía.

La noble percepción de la *aretá* se halla, para Píndaro, en íntima conexión con los hechos de los antepasados famosos. Considera siempre al vencedor a la luz de las orgullosas tradiciones de su estirpe. Hace honor a los antepasados de cuyo resplandor participa. No hay en esta referencia disminución alguna del servicio debido a los portadores actuales de tal herencia. Sólo es divina la *aretá* porque un dios o un héroe ha sido el antepasado de la familia que la posee. Su fuerza procede de él y se renueva constantemente en los individuos que constituyen la serie de las generaciones. No es posible considerarla, por tanto, desde un punto de vista puramente individual, pues la sangre divina es la que realiza todo lo grande. Así, toda glorificación de un héroe desemboca rápidamente en Píndaro en el elogio de su sangre, de sus antepasados. El elogio tiene su lugar fijo en los epinicios. Mediante la entrada en este coro se sitúa al vencedor al lado de los dioses y de los héroes. "¿A qué dios, a qué héroe, a qué hombre ensalzaré?", así comienza el segundo poema olímpico. Al lado de Zeus, por el cual es sagrada Olimpia, al lado de Heracles, fundador de las Olimpíadas, sitúa a Terón, señor de Agrigento, vencedor en la carrera de carros de cuatro caballos, "mantenedor de la prez de la raza de su padre y de la noble resonancia de su nombre". Naturalmente no es posible proclamar siempre los bienes y la fortuna de la estirpe del héroe. La libertad humana y la profundidad religiosa del poeta se ofrecen en todo su esplendor allí donde cae sobre las altas virtudes de los hombres la sombra de las miserias enviadas por los dioses. Quien vive y actúa, debe sufrir. Tal es la fe de

[223] 16 Los puntos de vista expuestos en este capítulo lo fueron ya haré largo tiempo en mis conferencias sobre la *paideia.* Ellos sirvieron de sugerencia a *W.* SCHADEWALDT *(Der Aufbau des pindarischen Epinikion,* Halle, 1928) para realizar un fecundo análisis formal de los himnos. No analiza el uso de los mitos en Píndaro, pero su trabajo sirvió a su vez de sugerencia a L. ILLIG en su disertación de Kiel: *Zur Form der pindarischen Erzahlung* (Berlín, 1932).

Píndaro en un todo de acuerdo con las creencias griegas. La acción, en este sentido, se halla reservada a los grandes. Sólo de ellos es posible decir, con pleno sentido, que verdaderamente sufren. Así el Aión ha otorgado a la familia de Terón y de su padre, Pluto y Caris en premio a su auténtica virtud. Pero los ha envuelto también en culpas y pesadumbres. "El tiempo no puede deshacer lo hecho. Pero puede, en parte, sobrevenir al olvido, Latha, cuando un demonio bueno interviene en su destino. La pesadumbre muere, a pesar de su tenaz repugnancia, dominada por la noble alegría, cuando la *moira* de Dios otorga la rica prosperidad de una felicidad más alta."

No sólo la felicidad y la fortuna de un linaje, sino también su *aretá,* es otorgada por los dioses. De ahí que sea un grave problema para Píndaro explicar cómo es posible que, tras una larga sucesión (206) de hombres famosos, desaparezca de pronto. Esto aparece como una inexplicable ruptura en la cadena de testimonios de la fuerza divina de una estirpe que une la actualidad del poeta con los tiempos heroicos. Los nuevos tiempos, que no conocen ya la *aretá* de la sangre, han de haber reparado en estos representantes indignos de su linaje. En el sexto himno nemeo habla Píndaro de esta interrupción de la *aretá* humana. La raza de los hombres y la raza de los dioses se hallan profundamente separadas. Sin embargo, palpita en ambas la misma vida, pues ambas proceden de la misma madre tierra. Pero nuestra fuerza es muy diferente de la suya. La raza mortal es nada. El cielo, donde los dioses reinan, es un lugar imperturbable. Sin embargo, nos asemejamos a los dioses por nuestro espíritu y nuestra naturaleza, a pesar de la inseguridad de nuestro destino. Así demuestra hoy Alcimidas, vencedor en la lucha de muchachos, que en su sangre palpita una fuerza análoga a la de los dioses. Parece desaparecer en su padre. Pero reaparece en el padre de su padre, Praxídamas, gran vencedor en Olimpia, en el istmo y en Nemea. Terminó con sus victorias el oscuro olvido de su padre Socleides, hijo sin gloria de un padre con gloria. Ocurre como en los campos, que ora dan a los hombres su pan cotidiano, ora se lo rehúsan. Verdad es que el orden aristocrático descansa en la descendencia de representantes prominentes. Que en el crecimiento de las generaciones de una casa pueda darse una mala cosecha, una *aforía,* es para el pensamiento griego algo evidente. Es una idea que hallamos de nuevo en la Antigüedad tardía, cuando el autor de *De lo sublime* trata de investigar las causas de la desaparición de los grandes espíritus creadores en época de los epígonos.

Al celebrar la memoria de los antepasados, cuya acción sobre los vivientes no se limitaba en la metrópoli a ser un recuerdo personal, sino que mantenía con piadosa veneración al lado de las tumbas, nos ofrece toda una filosofía, llena de profundas reflexiones acerca de los servicios, las dichas y las penas de una humanidad bendecida, a través de las generaciones, con los más altos bienes de la tierra, provista de las más altas tradiciones. La historia de las familias nobles de su tiempo le proporcionaba abundante material para ello. Pero lo que le importaba de los pasados era el poderoso estímulo educador del ejemplo. La glorificación del pasado y su nobleza era desde Homero el rasgo fundamental de la educación aristocrática. Si el elogio de la *aretá* es la tarea preeminente del poeta, es evidente que éste es el educador, en el sentido más noble de la palabra. Píndaro realiza esta misión con la

más alta conciencia religiosa. En esto se distingue de los cantos impersonales de Homero. Sus héroes son hombres que viven y luchan en su tiempo. Pero los sitúa en el mundo de los mitos. Esto significa para Píndaro colocarlos en un mundo de modelos ideales, cuyo esplendor irradia sobre ellos y cuyo elogio debe moverlos a elevarse a semejante altura y despertar sus mejores fuerzas. (207) Esto da al empleo de los mitos su peculiar sentido y valor. La censura, tal como la ha practicado el gran Arquíloco en sus poemas, le parece innoble.[224] Se dice que sus detractores hicieron saber a Hierón, rey de Siracusa, que el poeta lo había denigrado. En la dedicatoria de su segundo canto pítico. Píndaro, consciente de sus deberes de gratitud, rechaza esta acusación. Pero aunque persiste en el elogio, muestra también al rey, que desde lo alto de su dignidad no ha de prestar oído a sus sugestiones, un modelo a imitar. Evita al señor la necesidad de ver algo más alto sobre sí, pero, como poeta. debe decirle cuál es su verdadero yo, ante el cual no debe nunca quedarse atrás. En este punto alcanza la idea del modelo de Píndaro su mayor profundidad. La sentencia "deviene lo que eres", ofrece la suma de su educación entera. Éste es el sentido de todos los modelos míticos que propone a los hombres. En ellos se muestra la imagen más alta de su propio ser. Una vez más se muestra patente cuan profunda es la conexión social, espiritual e histórica de esta *paideia* de los nobles con el espíritu educador de la filosofía de las ideas de Platón. En ella se halla enraizada y es, por otra parte, ajena a la filosofía natural de los jonios, con la cual la ha puesto en conexión, de un modo unilateral y casi exclusivo, la historia de la filosofía. En las introducciones a nuestras ediciones de Platón no *se* dice una palabra de Píndaro. En cambio, aparecen siempre en ellas, como una enfermedad eterna y en forma de incrustaciones extrañas, las materias primeras de los hilozoístas.

El elogio pindárico, tal como lo ejerce ante el rey Hierón, no requiere menos libertad de espíritu que la crítica, y obliga mucho más. Para aclarar lo dicho no hay más que tomar el ejemplo más sencillo del elogio educador de Píndaro: la sexta oda pítica. Está consagrada a Trasíbulo, hijo de Jenócrates, hermano del tirano Terón de Agrigento; es un joven venido a Delfos, para conducir el tiro de su padre en las carreras. Píndaro celebra su triunfo en un corto himno en el cual elogia el amor filial de Trasíbulo. Para la antigua ética caballeresca es el deber más preeminente, después de la veneración a Zeus, el señor de los cielos. Quirón, el sabio centauro, prototipo de un educador de los tiempos heroicos, lo imprimió ya en la mente del pélida Aquiles, cuando lo tuvo a su cuidado. A la invocación de esta venerable autoridad sigue la mención de Antíloco, hijo de Néstor, que en la guerra de Troya dio su vida por su anciano padre en lucha con Memnón, caudillo de los etíopes. "Entre los contemporáneos, Trasíbulo es el que se ha acercado más a la norma de su padre." Aquí se pone en contacto el elogio de la virtud del hijo con el modelo mítico de Antíloco, cuyos hechos relata brevemente. De este modo, cada caso individual es referido al mito mediante el rico tesoro de paradigmas que posee la sabiduría del poeta. La compenetración de lo actual con lo mítico se muestra como una fuerza

[224] 17 *Pyth. II*, 54.

idealizadora (208) y transfiguradora de primer orden. El poeta vive y se mueve enteramente en un mundo en el cual el mito es tan real como la realidad; y lo mismo si celebra el triunfo de un antiguo noble que el de algún tirano rápidamente encumbrado o el del hijo de un burgués sin ascendencia, los eleva al honor casi divino a que se han hecho acreedores mediante el contacto con la varita mágica de su sabiduría sobre el alto sentido de estas cosas.

La conciencia educadora de Píndaro halla su modelo mítico en el filirida Quirón, el sabio centauro, maestro de los héroes. Lo hallamos también en el tercer poema nemeo, rico en ejemplos míticos. También en él son ejemplo los antepasados del vencedor, Peleo, Telamón y Aquiles. El espíritu del poeta evoca al último en la cueva de Quirón, donde fue educado. ¿Pero es posible la educación en la creencia de que la *aretá* se halle en la sangre? Píndaro ha tomado repetidamente posición ante este problema. En realidad, el problema fue ya suscitado por Homero en el canto de la *Ilíada* en que Aquiles es enfrentado con el educador Fénix en el momento decisivo, y la admonición de éste se muestra ineficaz ante el endurecido corazón del héroe. Sin embargo, allí se trata del problema de la posibilidad de torcer el carácter innato, mientras que en Píndaro aparece la moderna cuestión de si la verdadera virtud se puede enseñar o se halla en la sangre. No olvidemos que en Platón reaparece constantemente una cuestión análoga. Por primera vez se formula en la lucha entre la antigua concepción de la nobleza y el nuevo espíritu racional. Píndaro rompe el secreto y da su respuesta en el tercer canto nemeo:

La gloria sólo tiene su pleno valor
cuando es innata. Quien sólo posee
lo que ha aprendido, es hombre oscuro e indeciso,
jamás avanza con pie certero.
Sólo cata
con inmaturo espíritu
mil cosas altas.

Aquiles asombra a Quirón al mostrarle, ya de muchacho, su espíritu noble, sin haber tenido jamás maestro alguno. Así lo anuncia el poema. El que, según Píndaro, lo sabe todo, dio también a aquella pregunta su justa respuesta. La educación sólo puede dar algo cuando existe la *aretá,* como en los esclarecidos discípulos de Quirón, Aquiles, Jasón y Asclepio, a los cuales el buen centauro "cuidó de dar todo lo útil y provechoso". En la plenitud de cada una de estas palabras se halla el fruto de un largo conocimiento sobre el problema. En ellas se muestra la actitud consciente y cerrada con que la nobleza defendía su posición en aquel tiempo de crisis.

El arte del poeta, como la *aretá* de las Olimpiadas, no puede enseñarse. Es, por su naturaleza, "sabiduría". Píndaro designa constantemente el espíritu poético con la palabra σοφία. No es posible (209) traducirla con propiedad. Cada cual la siente como la sustancia misma del espíritu y de la acción pindárica. Y ello varía con las interpretaciones. Quien lo considere como la pura inteligencia artística capaz de

producir bellos poemas, lo interpretará en sentido estético. Homero denomina σοφός al carpintero, y todavía en el siglo v la palabra podía significar la destreza técnica. Nadie puede dejar de sentir que cuando Píndaro la usa tiene un grave peso. En aquellos tiempos se había empleado ampliamente para designar un conocimiento, una comprensión de algo no habitual para el hombre del pueblo y ante lo cual éste se hallaba dispuesto a inclinarse. De este tipo era el saber poético de Jenófanes, que orgullosamente denomina "mi sabiduría" a su revolucionaria crítica de las concepciones corrientes del mundo. Aquí se siente la imposibilidad de separar la forma de la idea. Ambas forman en su unidad la σοφία. Y no podía ser de otro modo el arte de Píndaro, profundamente reflexivo. El "profeta de las musas" es el conocedor de la "verdad". La "saca del fondo del corazón". Juzga sobre el valor de los hombres y distingue los "verdaderos discursos" de las tradiciones míticas de aquellas que ornamenta la mentira. El portador de los divinos mensajes de las musas se sienta al lado de los reyes y de los grandes como entre sus iguales, en lo alto de la humanidad. No apetece el aplauso de la masa. "Séame permitido estar en trato con los nobles y agradarles." Así termina el segundo poema pítico al rey Hierón de Siracusa.

Pero aunque los "nobles" sean los grandes de la tierra, no por ello es el poeta cortesano. Sigue siendo "el hombre esencial, que se conduce del mejor modo bajo todos los regímenes, bajo la tiranía o cuando domina la horda insolente lo mismo que cuando defienden a la ciudad las personas de espíritu superior".[225] Sólo entre los nobles existe la sabiduría. Así su poesía es esotérica en el sentido más profundo de la palabra. "Traigo bajo mis brazos las más veloces flechas, en su carcaj. Hablan sólo a los que entienden y necesitan siempre de intérprete. Sabio es aquel que sabe mucho en virtud de su propia sangre. Y ya pueden los doctos agitar desvergonzadamente, en coro, sus lenguas, para graznar en balde, como cuervos, al ave divina de Zeus." [226] Los "intérpretes" que necesitan sus cantos —las "flechas"— son las almas grandes capaces de participar en la esencia de la más alta intelección. No sólo en este lugar hallamos en Píndaro la imagen del águila. El tercer canto nemeo termina así: "Pero el águila es pronta entre todas las aves. Aprehende de pronto a lo lejos y agarra presa ensangrentada. Los cuervos graznan y se alimentan en lo bajo." El águila se convierte en el símbolo de su propia conciencia artística. No es una simple imagen, sino una cualidad metafísica del espíritu. Su esencia es vivir en lo alto, en las alturas inaccesibles, y Se mueve libre y sin freno en el reino del éter, mientras que los (210) graznantes cuervos buscan su sustento en lo bajo. El símbolo tiene su historia desde el contemporáneo Baquílides hasta el magnífico verso de Eurípides: "El éter todo se abre libre al vuelo del águila." En ella halla expresión la noble conciencia espiritual del poeta. Este título de nobleza es para nosotros, en verdad, imperecedero. Tampoco aquí le abandona la fe en la *aretá* de la sangre. Así explica el abismo que siente entre la fuerza poética que lleva en la sangre, y el saber de "los que han aprendido" (μαθόντες). Sea cual fuere nuestra opinión sobre la doctrina de la nobleza de sangre,

[225] 18 *Pyth. II*, 86.
[226] 19 *Ol. II*, 83.

no es posible desconocer el abismo trazado por Píndaro entre la nobleza innata y todo saber y poder aprendido, porque la diferencia entre lo uno y lo otro se funda en la verdad y la razón. Ha pronunciado esta palabra a la entrada de la puerta que conduce a la época de la cultura griega en que habían de adquirir la enseñanza y el saber una extensión insospechada y la razón su mayor importancia.

Salimos con ello del mundo aristocrático que parece perderse gradualmente en el silencio y nos confiamos de nuevo al torrente de la historia que pasa sobre él cuando parecía detenerse. También Píndaro se yergue sobre ese mundo —no por su opinión, pero sí por su acción— en los grandes poemas en que, ya reconocido como poeta de importancia panhelénica, celebra las victorias obtenidas en las carreras de carros por los poderosos tiranos de Sicilia, Terón y Hierón. Ennoblece en él los nuevos estados que han creado, adornándolos con la gloriosa magnificencia de sus ideales aristocráticos, y así ensalza su valor. Veremos acaso en ello un contrasentido histórico, aunque toda fuerza usurpada y sin ascendencia quiere adornarse con los prominentes arreos de la grandeza pasada. Píndaro mismo supera enormemente en estos poemas los convencionalismos aristocráticos, y su voz personal no resuena en parte alguna de un modo tan inconfundible como aquí. Ve en la educación de los reyes la última y más alta tarea de los poetas nobles en los nuevos tiempos. Como más tarde Platón, esperaba poder influir en ellos, inducirlos a realizar en el mundo que empieza los anhelos políticos que le animaban y a poner un dique a la osadía de la masa. Así los hallamos como huésped en la brillante corte del vencedor de los cartagineses, Hierón de Siracusa, al lado de Simónides y Baquílides, los grandes entre "los que han aprendido", como más tarde a Platón en la corte de Dionisio, al lado de los sofistas Polixeno y Aristipo.

Sería interesante saber si los pasos de Píndaro se cruzaron con los de otro grande: Esquilo de Atenas, que visitó también a Hierón, cuando por segunda vez representó *Los persas* en Siracusa. Mientras tanto, el ejército del estado popular de Atenas, a los veinte años de su fundación, derrotó a los persas en Maratón y decidió en Salamina, mediante su flota, sus generales y el aliento de su espíritu político, el triunfo de la libertad de todos los griegos de Europa y del Asia Menor. La patria de Píndaro permaneció ausente de esta lucha nacional, (211) en una neutralidad ignominiosa. Si buscamos en sus cantos un eco del destino heroico que despertaba en la Hélade entera nuevas energías para el futuro, percibiremos sólo en el último poema ístmico la angustiosa expectación de un corazón profundamente escindido. Habla sólo de la "piedra de Tántalo" que ha gravitado sobre la cabeza de Tebas y ha sido removida por un Dios clemente: pero no sabemos si se refiere al peligro persa o al odio de los vencedores griegos, cuya causa ha traicionado Tebas y cuya venganza amenazó destruirla. No Píndaro, sino su gran rival, el polifacético Simónides, griego de las islas, se convirtió en el lírico clásico de las guerras persas. Con todo el esplendor y la flexibilidad de su estilo, capaz de adaptarse con maestría a todos los temas, aunque sin el calor de Píndaro. se consagró a escribir por encargo de las ciudades griegas los epitafios que habían de servir de inscripción en las tumbas de los héroes caídos. Nos parece ahora una desventura trágica que Píndaro haya sido relegado a segundo

término, en este tiempo. Sin embargo, era la consecuencia necesaria de su actitud, puesto que persistía en el empleo de ponerse al servicio de otro tipo de heroicidad. Con todo, la Grecia victoriosa sintió en sus versos algo del espíritu de Salamina, y Atenas amó al poeta que exclamó con ditirámbico entusiasmo: "Oh, resplandeciente, coronada de violetas y famosa en los cantos, fundamento de Helias, magnífica Atenas, ciudad divina." Sintió, sin duda, asegurada su pervivencia nacional en un mundo que le era íntimamente ajeno. Sin embargo, llevaba profundamente en el corazón a la enemiga de Atenas, su hermana en estirpe Egina, la rica ciudad de los grandes navegantes, armadores y mercaderes. Pero el mundo a que pertenecía su corazón y al cual había glorificado se hallaba en franca decadencia. Parece ser una ley en la vida del espíritu que, cuando un tipo de vida llega a su término, halla fuerza necesaria para formular de un modo definitivo su ideal y alcanzar su conocimiento más profundo; como si de la muerte se destacara su aspecto inmortal. Así, la decadencia de la cultura noble griega produce a Píndaro; la del estado ciudadano a Platón y Demóstenes, y la jerarquía de la Iglesia medieval, en el momento en que va a sobrepasar su culminación más alta, al Dante.

XI. LA POLÍTICA DE CULTURA DE LOS TIRANOS

(212) EL FLORECIMIENTO de la poesía aristocrática empezaba ya a decaer en el siglo v. Sin embargo, entre el dominio de la nobleza y el estado popular, representan los tiranos un estadio de transición. Su importancia para la historia de la educación no es menor que para la del desarrollo del estado. Nos hemos referido ya repetidas veces a ellos. Es preciso ahora estudiarlos detenidamente. Como lo vio con justeza Tucídides, los tiranos de Sicilia, para cuyos representantes Hierón y Terón escribió Píndaro sus grandes poemas, constituyen sólo un aspecto de la tiranía. En este puesto adelantado del mundo griego, frente al poderío creciente de Cartago en el mar y en el comercio, el "dominio de uno solo" fue mucho más perdurable que en la Grecia propiamente dicha. En la Hélade este periodo de la evolución política halló su término con la caída de los pisistrátidas atenienses en 510. La tiranía de Sicilia dependía de condiciones completamente distintas de las necesidades interiores de orden político y social que se daban en la metrópoli y en las colonias orientales. No era en menor medida el exponente de la fuerza militar y la política exterior de las grandes y poderosas ciudades de Sicilia, Agrigento, Gela y Siracusa que la manifestación de la caída del antiguo dominio aristocrático y la elevación al poder de la masa. Aun más tarde, después de medio siglo de democracia, las necesidades interiores, fundadas en el interés nacional, dieron lugar a la tiranía de Dionisio. En ello se funda, a los ojos de Platón, la justificación histórica de su existencia.

Volvamos ahora al estado de Atenas y de las ricas ciudades del istmo al mediar el siglo VI, en el momento en que se inicia en la metrópoli el desarrollo de la tiranía. Atenas representa el último estadio de esta evolución. Solón lo prevé en los poemas de su vejez y tuvo que ver al fin lo que desde largo tiempo hubo previsto. Aunque hijo de la nobleza ática, rompió valientemente con las concepciones heredadas de su casta. Prefigura en sus poemas, bosqueja en sus leyes e incorpora a su acción un nuevo tipo de vida humana, cuya perfecta realización es independiente de los privilegios de la sangre y de la posesión de las riquezas. En su reclamación de justicia para el pueblo trabajador oprimido, nada más lejos de sus previsiones que la democracia que hubo de proclamarlo más tarde su fundador. Aspiraba tan sólo a la depuración moral y económica de los fundamentos del antiguo estado aristocrático, en cuya decadencia, ciertamente, nunca había pensado. Pero los nobles no habían aprendido nada de la historia ni aprendieron ahora nada de Solón. Al retirarse éste, consumado su mandato, se encienden las luchas de partido con nueva violencia. (213)

La lista de los arcontes instruyó ya a Aristóteles que en estas décadas, de las cuales no sabemos nada, debieron de ocurrir graves disturbios en el orden del estado, que pasaron años enteros sin arconte alguno y que uno de ellos intentó conservar su cargo durante dos años. Los nobles de la costa, los propietarios rurales del interior y los de los distritos pobres y montañosos de Ática, la denominada Diacria, formaban tres departamentos. En la cúspide se hallaban las familias más poderosas. Cada una de

ellas trataba de atraerse el apoyo del pueblo. Evidentemente éste empezaba a ser ya un factor con el cual era preciso contar, por su gravísimo descontento, a pesar de que no estaba organizado y carecía de caudillos. Pisístrato, el caudillo del partido noble de los Diacrios, colocaba con gran tacto en una situación desfavorable a los miembros de otras estirpes que, como los Alcmeónidas, eran más ricas y poderosas. Para ello buscaba apoyo en el pueblo y le hacía concesiones. Después de varios intentos fracasados para tomar el poder en sus manos y de haber sido varias veces desterrado, consiguió al fin, con ayuda de una guardia personal, que no luchaba militarmente con lanzas, sino con porras, escalar el mando. El dominio así conseguido se robusteció tanto durante su largo reinado que a su muerte pudo dejarlo en herencia a sus hijos sin perturbación alguna.

La tiranía es de la mayor importancia, no sólo como fenómeno espiritual del tiempo, sino también como fuerza impulsora del profundo proceso de educación que se produce con el hundimiento del dominio de los nobles y la aparición del poder político de la burguesía en el siglo VI. Hemos de detenernos en el examen de la tiranía ateniense, que es la. que conocemos con mayor precisión, considerándola como un ejemplo típico. Pero hemos de echar primero una mirada sobre el desarrollo anterior de este fenómeno social en los demás estados griegos.

De la mayoría de las ciudades griegas donde existió no conocemos mucho más que el nombre y algunos hechos del tirano. Sobre la manera como nació y las causas que lo provocaron sabemos poco y mucho menos todavía sobre la personalidad de los tiranos y el carácter de su dominio. Pero la sorprendente unanimidad con que se produjo este fenómeno en todas las ciudades griegas a partir del siglo VII, demuestra que las causas de su aparición eran las mismas en todas partes. En los casos del siglo VI, que conocemos mejor, el origen de la tiranía se halla profundamente vinculado a los grandes cambios económicos y sociales, cuyos efectos conocemos por lo que nos han trasmitido Solón y Teognis. El creciente desarrollo de la economía monetaria frente a la economía natural produjo una revolución en el valor de las propiedades de los nobles, que habían constituido hasta entonces el fundamento del orden político. Los nobles, apegados a las antiguas formas de economía, se hallaban en un plano de inferioridad ante los propietarios de las nuevas fortunas adquirídas (214) con el comercio y la industria. Y aun entre las antiguas estirpes se establecía un abismo por el cambio de posición de algunas de las antiguas familias que se consagraron también al comercio. Algunas familias, como cuenta Teognis, se empobrecieron y no pudieron mantener su antigua posición social. Otras, como los Alcmeónidas de Ática, reunieron tales fortunas que su poderío se hizo insoportable para sus compañeros de clase y éstos no pudieron resistir a la tentación de luchar para conseguir el poder político. Los pequeños campesinos y arrendatarios, endeudados con los propietarios aristocráticos, fueron conducidos por una legislación opresora, que otorgaba a los propietarios todos los derechos sobre los siervos, a la adopción de ideas radicales, y los nobles, descontentos, pudieron fácilmente alcanzar el poder que anhelaban ofreciéndose como caudillos a esta masa política desamparada. El refuerzo del partido de los nobles propietarios con la clase de los nuevos ricos advenedizos, con la

que en tiempo alguno han simpatizado, fue desde el punto de vista moral y político un beneficio dudoso, puesto que el abismo entre la masa desposeída y la antigua clase aristocrática, poseedora de la cultura, se agrandó todavía con ello y se hizo todavía más clara la oposición puramente material y brutal entre pobres y ricos, lo cual constituyó un motivo inagotable de agitación. Así, se hizo posible que el *demos* sacudiera el dominio opresor de los nobles. La mayoría se hallaba plenamente satisfecha una vez conseguida su ruina. El ideal positivo de la fuerza soberana del "pueblo libre" se hallaba todavía más lejos de aquella masa acostumbrada a través de los siglos a la servidumbre y a la obediencia. Por entonces era mucho menos capaz de él que en tiempos de los grandes demagogos, sin cuya ayuda tampoco lo hubiera logrado después; y con razón Aristóteles, en la *Constitución de Atenas,* utiliza su acción como directriz para su interpretación de la historia de la democracia ateniense.

Encontramos la tiranía casi al mismo tiempo en la metrópoli, en Jonia y en las islas, donde naturalmente parece que debiera de haberse iniciado antes a causa de su desarrollo espiritual y político. Alrededor del año 600 o poco después, hallamos el poder político en manos de conocidos tiranos en Mileto, Éfeso y Samos. que mantenían estrechas relaciones con sus congéneres de Hélade. A pesar de ser un fenómeno de pura política interior, o acaso por eso mismo, los tiranos se hallaban unidos unos a otros por una solidaridad internacional fundada con frecuencia en enlaces matrimoniales. Con ello se anuncia la solidaridad tan habitual en el siglo V entre las democracias y las oligarquías. Así. nace por primera vez —y ello es un hecho memorable— una política de alto vuelo que, por ejemplo, en Corinto, Atenas y Megara, fue llevada hasta las colonias. Es típico de estas colonias el hecho de que se hallaran en una conexión mucho más estrecha con sus metrópolis que las fundaciones primitivas de este tipo. Así. Sigeion servía directamente de punto de apoyo de Atenas (215) en el Helesponto; Corinto estableció un punto de apoyo en el Mar Jónico con la conquista de Corcira, y en los territorios tracios mediante la fundación de Potidea. En la metrópoli, Corinto y Sicyon se hallan en la cúspide de la evolución y les siguen Megara y Atenas. La tiranía de Atenas se mantenía con el auxilio de los tiranos de Naxos, y Pisístrato prestaba, en cambio, su apoyo a éstos. También en Eubea se instala pronto la tiranía. Algo más tarde se establece en Sicilia, donde había de alcanzar su mayor fuerza. El único tirano siciliano de importancia en el siglo VI es Falaris de Agrigento, a quien se debe el florecimiento de esta ciudad. En la metrópoli, la más alta manifestación de la tiranía, a pesar de todo lo bueno que pueda decirse de Pisístrato, se halla representada por Periandro de Corinto. Su padre Cipselo, después de la caída del régimen aristocrático de los Baquiades, fundó una dinastía que se mantuvo por varias generaciones. Su periodo de mayor esplendor fue el señorío de Periandro. Así como la importancia de Pisístrato se halla en el hecho de haber preparado la futura grandeza de Atenas, Periandro llevó a Corinto a una altura que declinó con su muerte para no alcanzarla ya jamás.

En las demás regiones de la metrópoli se mantenía el régimen aristocrático. Se apoyaba, ahora como siempre, en la propiedad territorial, y en algunos lugares, como Egina, plaza puramente comercial, también en las grandes riquezas. En parte alguna

se mantuvieron los tiranos por más de dos o tres generaciones. La mayoría de las veces eran derribados de nuevo por la nobleza, ya experimentada en la política y segura de sus fines. Pero, sin embargo, el usufructo de la revolución la mayoría de las veces cae pronto bajo el dominio del pueblo, como en Atenas. La causa principal de la caída de los tiranos es, por lo regular, como lo observa Polibio en su teoría de las crisis y los cambios de los regímenes políticos, la incapacidad de los hijos y los nietos, que sólo heredan del padre la fuerza y no el vigor espiritual, y el mal uso del poder recibido del pueblo en un despotismo arbitrario. Los tiranos se convirtieron en el terror de la caída aristocracia y lo legaron a sus sucesores democráticos. Pero el odio a la tiranía es sólo una forma unilateral de la lucha por el poder y la reacción. Como dice ingeniosamente Burckhardt, en cada griego había un tirano, y ser tirano constituía para todos tal ensueño de felicidad que Arquíloco no encontró forma mejor para caracterizar a su contento carpintero que decir que no aspiraba a la tiranía. Para los griegos, el dominio de un hombre solo, de bondad realmente sobresaliente, se hallaba "de acuerdo con la naturaleza" (Aristóteles) y se sometía a él de mejor o peor grado.

La antigua tiranía es algo intermedio entre la realeza patriarcal de los tiempos primitivos y la demagogia del periodo democrático. Manteniendo las formas exteriores del estado aristocrático, trataba el tirano de reunir en lo posible todos los poderes en sus manos y (216) en las del círculo de sus partidarios. Para ello se apoya en una fuerza militar no muy grande, pero eficaz. Estados incapaces de constituir por sí mismos un orden eficaz y legal, de acuerdo con la voluntad de la comunidad o de una fuerte mayoría, sólo podían ser gobernados por una minoría armada. La impopularidad de esta constricción que no pudo suavizarse ni aun con la costumbre, obligó a los tiranos a contrapesarla mediante el cuidadoso mantenimiento de las formas exteriores de elección para los cargos, el cultivo sistemático de la lealtad personal y la prosecución de una política económica favorable al público. Pisístrato compareció algunas veces ante los tribunales de justicia cuando se hallaba implicado en algún proceso. para demostrar el dominio ilimitado del derecho y de la ley. Esto producía una gran impresión en el pueblo. Las antiguas familias aristocráticas eran sometidas por todos los medios. Los nobles que podían convertirse en rivales peligrosos eran desterrados o se les encargaban tareas honrosas en otros lugares del país. Así, Pisístrato sostuvo a Milcíades en su importante campaña para conquistar y colonizar el Quersoneso. Pero ni aun el pueblo quería que se concentrara en la ciudad y pudiera convertirse en una fuerza organizada y peligrosa. Razones políticas y económicas los movieron de consuno a proteger a los distritos rurales, por lo cual éstos les profesaron vivo afecto. La tiranía fue denominada por muchos "el reino de Cronos". es decir, la edad de oro. y se contaba toda clase de simpáticas anécdotas sobre las visitas personales del señor a los campos y de sus conversaciones con el pueblo sencillo y trabajador cuyo corazón ganó con su afabilidad y con la disminución de las contribuciones. En esta política se hallaban íntimamente mezclados la prudencia, el tacto político y un instinto profundo y certero de las necesidades del campo. Supo evitar a las gentes los viajes a la ciudad para asistir a la

corte de justicia, y para ello se trasladaba personalmente al campo en calidad de juez de paz y celebraba allí sus sesiones.

Desgraciadamente, sólo podemos trazar un cuadro tan completo de la política interior de los tiranos en lo que hace referencia a Pisístrato. y aun en este caso sólo porque Aristóteles, fundándose en las antiguas crónicas áticas, lo bosquejó de antemano. No es posible abrazar en su conjunto el factor económico de este cuadro. Sin embargo, es realmente decisivo. Todo lo político se refiere sólo a las soluciones que aconsejan las necesidades del momento. Lo interesante del nuevo estado es su éxito. Sólo *es* posible atribuirlo al gobierno personal y todopoderoso de un hombre realmente dotado que ponía su fuerza entera al servicio del bien del pueblo. Es posible dudar de si en todas partes fue así. Pero sólo podemos juzgar de una forma como la tiranía por sus mejores representantes. A juzgar por el éxito, fue un periodo de rápidos y felices progresos.

Desde el punto de vista espiritual es posible comparar la conducta de los tiranos en el curso del siglo VI con la de sus contrarios políticos, (217) los grandes legisladores y *aisymnetas* que se establecieron con extraordinario poder en otros lugares para fundar instituciones permanentes o para restablecer un orden momentáneamente perturbado. Estos hombres actuaron principalmente mediante la creación de una norma ideal que encarnaba la ley. lo cual no excluía la participación política de los ciudadanos, mientras que el tirano impedía la iniciativa individual e interponía constantemente *su* acción personal. No era un educador de la burguesía en la universal *areté* política, pero. en otro sentido, se convertía en su modelo. El tirano es el prototipo del hombre de estado que apareció más tarde, aunque carecía de su responsabilidad. Dio el primer ejemplo de una acción previsora y de amplias miras, realizada mediante el cálculo de los fines y de los medios internos y externos y ordenada según un plan. Fue. en verdad, el verdadero político. El tirano es la manifestación específica del creciente desarrollo de la individualidad espiritual en la esfera del estado, del mismo modo que lo fueron, en otras esferas, el poeta y el filósofo. En el siglo IV, cuando surgió el interés general por individualidades importantes y nació, como un nuevo género literario, la biografía, el objeto preferido de sus descripciones fueron los poetas. los filósofos y los tiranos. Entre los denominados siete sabios, que alcanzaron su celebridad al comienzo del siglo VI, hallamos, al lado de legisladores, poetas y otros personajes de este género, tiranos como Periandro y Pitaco. Especialmente significativo es el hecho de que casi todos los poetas de aquel tiempo desarrollaron su existencia en la corte de los tiranos. La individualidad no es. pues, un fenómeno de masa, es decir, una nivelación general del espíritu, sino una verdadera e íntima independencia. Razón de más para que las cabezas independientes trataran de unirse entre sí.

La concentración de la cultura en aquellos centros trajo consigo una poderosa intensificación de la vida espiritual que no quedó limitada al estrecho círculo de los creadores, sino que se extendió por la totalidad del país. De este tipo fue la acción de las cortes de Polícrates de Samos, hijo de Pisístrato de Atenas, de Periandro de Corinto, de Hierón de Siracusa. para no citar más que los nombres más brillantes. En

Atenas conocemos de un modo más preciso y riguroso el desarrollo y las condiciones de la tiranía y podemos apreciar mejor lo que significa la irradiación de la cultura de la corte en el arte, la poesía y la vida religiosa, para el desarrollo espiritual de Ática. En ella vivieron Anacreonte, Simónides, Pretinas, Lasos, Onomácrito. Allí se halla el origen de las representaciones escénicas, cómicas y trágicas, el más alto desarrollo de la vida musical del siglo v, las grandes recitaciones de Homero, que ordenó Pisístrato para las fiestas nacionales que se celebraban con todo esplendor en las Panateneas, las grandes fiestas dionisiacas y el consciente cultivo del arte ateniense en la plástica, la arquitectura y la pintura. Por primera vez en aquel tiempo alcanzó Atenas el título (218) de ciudad de las musas que ha conservado perennemente. De la corte irradiaba un nuevo, gozoso y más alto espíritu de empresa y un sentido más fino del placer. En un diálogo falsamente atribuido a Platón se denomina a Hiparco, un hijo menor de Pisístrato, el primer esteta, el "erótico y amante del arte". Fue un hecho trágico que el puñal del tiranicida alcanzara a este hombre políticamente inofensivo y lleno de alegría vital. Mientras vivió, fue generoso protector de los poetas y no sólo de aquellos que, como Onomácrito, falseaban oráculos en interés de la dinastía y dieron pábulo a las necesidades de moda de la corte, mediante el cultivo de una nueva religiosidad oculta y mística, amañando cantos épicos enteros bajo el nombre de Orfeo. Los tiranos tuvieron que dejar caer públicamente al comprometido personaje, antes de que le volvieran a encontrar en el destierro.

El escándalo, empero, no disminuyó los servicios de la dinastía a la causa de la literatura. Desde entonces brota de los simposios áticos la corriente inagotable de toda clase de poesía y del culto a las musas. Los tiranos tenían a honor ser celebrados con sus torneos de carreras como vencedores en los juegos nacionales de los helenos. Prestaban su apoyo a toda clase de concursos agonales. Fueron una Poderosa palanca en la elevación de la cultura general de su tiempo, e ha afirmado que el gran desarrollo de los festivales religiosos y la solicitud por las artes, que es rasgo característico de los tiranos griegos, nacían sólo del designio de apartar a la masa inquieta de la política y de distraerla sin peligro. Aunque estos designios marginales se hallaran en juego, la consciente concentración en esta tarea demuestra que consideraban sus cuidados como una parte esencial de la vida en comunidad y de la actividad pública. El tirano se muestra así como un verdadero "político"; fomenta en los ciudadanos el sentimiento de la grandeza y el valor de su patria. El interés público por estas cosas no era ciertamente algo nuevo. Pero aumentó súbitamente de un modo asombroso con el apoyo de los poderes y la posesión de medios. El interés del estado por la cultura fue signo inequívoco del amor de los tiranos hacia el pueblo. Siguió, después de su caída, en el estado democrático, que no hizo más que seguir el ejemplo de sus predecesores. Desde entonces no fue posible ya pensar en un organismo de estado plenamente desarrollado sin una actividad sistematizada en este orden. Verdad es que las actividades culturales del estado consistieron predominantemente en la glorificación de la religión mediante el arte y en la protección de los artistas por el soberano, y este magnífico empeño no puso jamás al estado en conflicto consigo mismo. Esto sólo hubiese sido posible en una poesía que hubiera intervenido en la

vida pública y en el pensamiento más profundamente de lo que era permitido a los poetas líricos de la corte de los tiranos, o mediante la ciencia y la filosofía que no existían en aquel tiempo en Atenas. Jamás hemos oído de una vinculación (219) de los tiranos a las personalidades filosóficas. Consagraban, en cambio, sus mejores fuerzas a la propagación general y a la pública valoración del arte y a la formación musical y gimnástica del pueblo.

El mecenazgo de muchos tiranos del Renacimiento y de las cortes reales posteriores, con todos los servicios que prestaron a la vida espiritual de su tiempo, nos aparece como algo forzado, como si aquel género de cultura no tuviera raíces profundas ni en la aristocracia ni en el pueblo y fuera sólo capricho lujoso de una pequeña capa de la sociedad. Es preciso no olvidar que ya en Grecia ocurrió también algo parecido. Las cortes de los tiranos griegos, al finalizar el periodo arcaico, son algo parecido a las de los primeros Médicis. También ellos concibieron la cultura como algo separado del resto de la vida, como la crema de una alta existencia humana reservada a pocos, y la regalaban generosamente al pueblo que era enteramente ajeno a ella. La aristocracia jamás hizo semejante cosa. La cultura que poseían no se podía trasmitir de este modo. Ahí reside su importancia perenne, aun después de la pérdida de su poder político, para la educación y formación del pueblo. Sin embargo, pertenece a la esencia misma del espíritu la facilidad de separarse y crearse un mundo propio en el cual halle condiciones más favorables para su actividad que en medio de las rudas luchas de la vida cotidiana. Las personas de espíritu preeminente gustan de dirigirse a los poderosos de la tierra. O, como reza la anécdota atribuida a Simónides, el miembro más preeminente del círculo de Pisístrato: los sabios deben dirigirse a las puertas de los ricos. Con creciente refinamiento, las artes y las ciencias caen gradualmente en la tentación de circunscribirse a unos pocos conocedores e inteligentes. El hecho de sentirse privilegiados une al hombre de espíritu y a su protector aun a pesar de su mutuo menosprecio.

Así ocurrió en Grecia al finalizar el siglo VI. A consecuencia del desarrollo de la vida espiritual de los jonios, la poesía de los últimos tiempos arcaicos pierde toda vinculación con la vida social. Teognis y Píndaro, fieles a los ideales de la nobleza, constituyen una excepción. De ahí su modernidad y su mayor proximidad a Esquilo, poeta del estado ático en tiempo de las guerras pérsicas. Estos poetas representan, aunque a partir de puntos de vista distintos, la superación del arte puramente virtuoso del tiempo de los tiranos y se hallan respecto a él en una posición análoga a la de Hesíodo y Tirteo ante la épica de los últimos rapsodas. Los artistas que se agrupan en torno a Polícrates de Samos, Periandro de Corinto y los hijos de Pisístrato de Atenas, los músicos y poetas del tipo de Anacreonte, Ibico, Simónides, Lasos, Pratinas y los grandes escultores del mismo periodo son, en el sentido más acendrado de la palabra, "artistas", hombres de una prodigiosa maestría, aptos para cualquier tarea y capaces de moverse con seguridad en una sociedad cualquiera, pero (220) sin raíces en parte alguna. Cuando la corte de Samos cerró sus puertas y Polícrates, el tirano, fue crucificado por los persas. Anacreonte trasladó sus tiendas a la corte de Hiparco en Atenas y le enviaron un navío de cincuenta remos para traerlo. Y cuando cayó el

último vástago de los Pisistrátidas de Atenas y fue condenado al destierro. Simónides se trasladó a la corte de los Scopadas de Tesalia, hasta que allí también se derrumbó el techo de la sala y sucumbió la dinastía entera. Es altamente simbólica la anécdota que nos cuenta que Simónides fue el único superviviente. Anciano de ochenta años, emigró todavía a la corte del tirano Hierón de Siracusa. La cultura de estos hombres era análoga a su existencia. Podía entretener y divertir a un pueblo inteligente y amante de la belleza como el ateniense, pero no era capaz de penetrar en lo más íntimo de su alma. Así como los atenienses de las últimas décadas anteriores a Maratón se adornaban con perfumados vestidos jonios y prendían cigarras de oro en sus magníficas cabelleras, así adornaban la ciudad de Atenas las esculturas y las armoniosas poesías de los jonios y los peloponesios en la corte de los tiranos. Llenó el aire con todos los gérmenes artísticos y con la riqueza de pensamiento de todas las estirpes griegas y creó así la atmósfera en que pudieron desarrollarse los grandes poetas áticos para orientar el genio de su pueblo en la hora de su destino.